El Colegio de Tlatelolco

Síntesis de historias, lenguas y culturas

Esther Hernández y Pilar Máynez
eds.







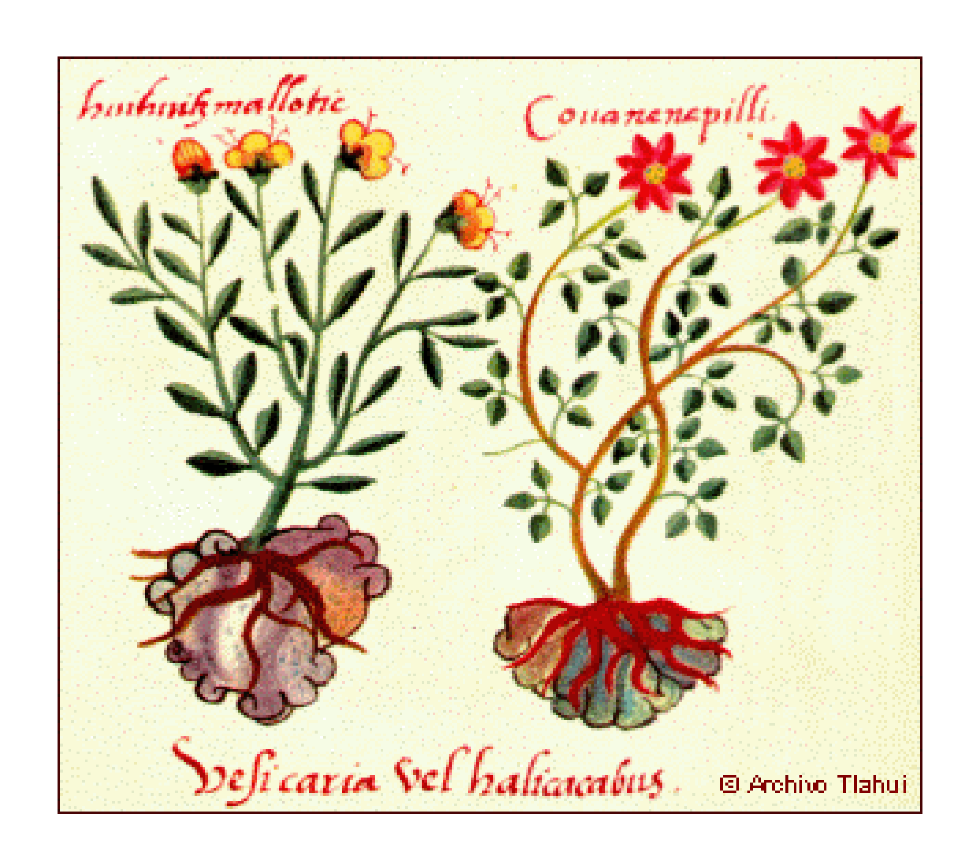




ILLA
Instituto de Lengua Literatura y Antropología

EL COLEGIO DE TLATELOLCO
SÍNTESIS DE HISTORIAS, LENGUAS Y CULTURAS

Esther Hernández y Pilar Máynez
editoras



®EL COLEGIO DE TLATELOLCO

Síntesis de historias, lenguas y culturas.

Esther Hernández y Pilar Máynez (editoras)
Primera edición digital: diciembre de 2016
ISBN: 978-607-9130-41-1



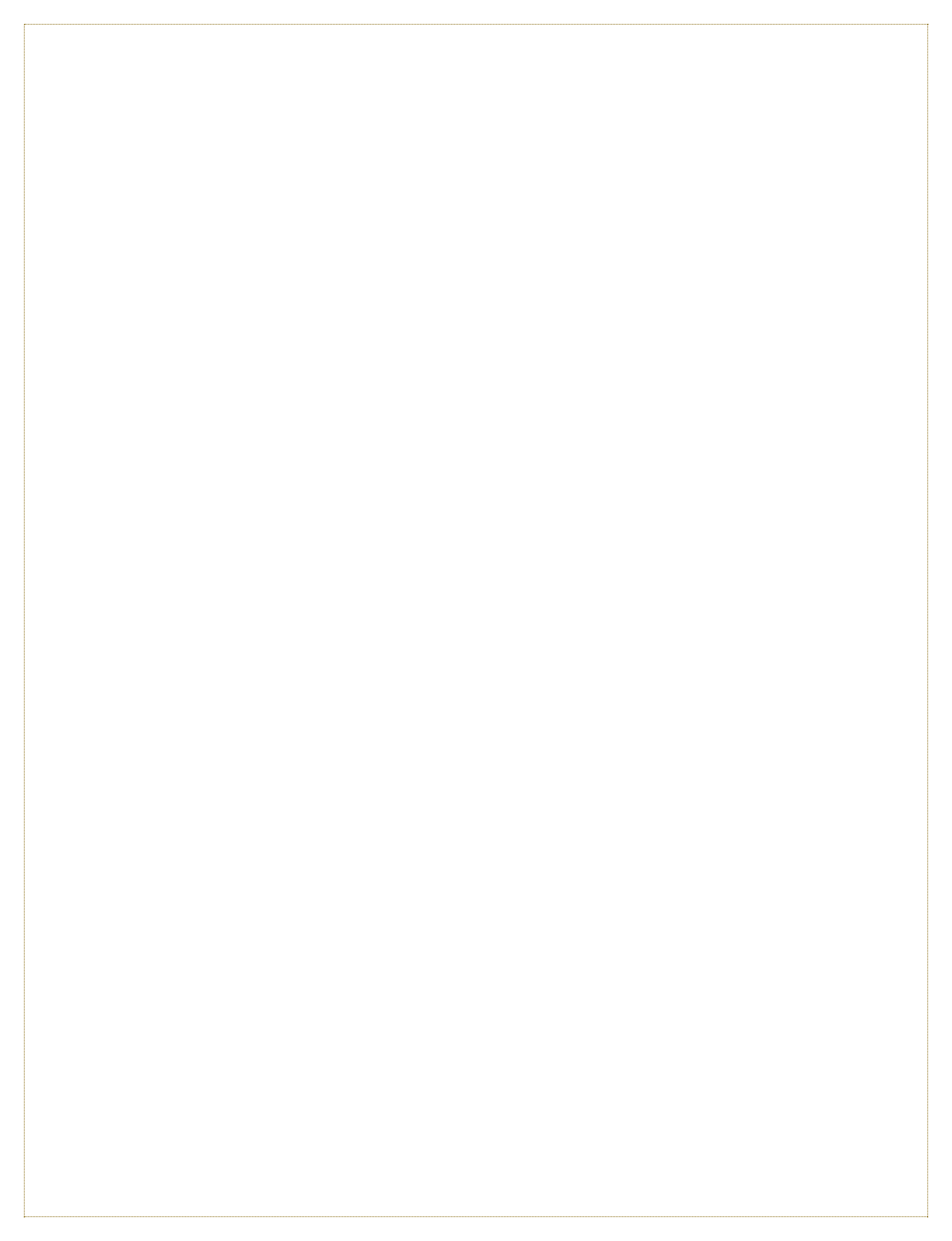
Editorial Grupo Destiempos
Av. Insurgentes Sur 1863 301B
Col. Guadalupe Inn C.P. (01020)
Ciudad de México, México

≡El cuidado del libro estuvo a cargo de las editoras



El presente libro se publica por el Proyecto de Investigación I+D+I del Ministerio de Economía y Competitividad (España) «Corpus de Vocabularios bilingües iberoamericanos (Siglos XVI-XVIII) (FFI2011-29259), por el Proyecto «El impacto de la tradición occidental en doctrinas, artes y vocabularios novohispanos», correspondiente al Programa de Apoyo a la Investigación para el Desarrollo y la Innovación (PAIDI 002-15 y PAIDI 002-16R) de la FES/Acatlán UNAM, y por la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM (PASPA).

ÍNDICE



Como ciudad prehispánica, pueblo de indios o comunidad en la actualidad, Tlatelolco puede definirse como un espacio con una trayectoria única marcada por dos constantes: la redefinición identitaria y la resistencia cultural.

Santiago Tlatelolco, enclave indígena que se desarrolló en el período novohispano en la parte norte de la capital virreinal, no sólo fue parte importante en la configuración de la nueva sociedad, sino que albergó el único proyecto que para el siglo XVI se enfocó en la educación superior para la nobleza local. El Imperial Colegio de la Santa Cruz fue el espacio que se dedicó a la enseñanza de las artes menores universitarias y que cobijó la producción literaria desarrollada de forma conjunta entre colegiales trilingües y frailes franciscanos. Fue un recinto que propició el rescate de la memoria, el diálogo intercultural y la configuración de un nuevo cristianismo que, por su sello indígena, hoy en día es parte fundamental de nuestro patrimonio.

El Colegio imprimió en Tlatelolco la esencia de la investigación, de la docencia y de la preservación y difusión de la cultura. Es justamente esta esencia la que de alguna forma retoma la Universidad desde el Centro Cultural Universitario Tlatelolco, complejo multidisciplinario que promueve la formación cultural de la comunidad inmediata, de los universitarios y del público en general, concebidos todos como agentes de interacción participativa con la UNAM mediante su asistencia a la amplia oferta de actividades que se desarrollan en torno a temas relacionados con el arte, la historia y los procesos de resistencia.

Sede universitaria al norte de la ciudad de México, donde confluyen diversos barrios populares con una demanda creciente a propuestas culturales, el CCUT desarrolla programas que buscan la vinculación comunitaria, dentro y fuera de la UNAM, con el enfoque de fortalecer el sentido de la difusión cultural como parte esencial de la formación integral de los universitarios y del público en general al ser un punto de encuentro para la realización de proyectos curatoriales, ciclos de conferencias, simposia, cursos y talleres.

El trasfondo histórico-social de Tlatelolco constituye el fundamento esencial para abordar los fenómenos de resistencia en los contextos nacional e internacional, a partir de todas sus manifestaciones simbólicas, siendo un foro de estudio, análisis y discusión de los procesos que dan lugar tanto a réplicas y desacuerdos, como a nuevos modos de representación creativa desde las diferencias, abriendo así una vía de reflexión en torno a la multiculturalidad para promover la articulación social de las distintas formas de pensar.

Así, a través de sus programas académico, expositivo y de vinculación, la presencia universitaria en este emblemático enclave urbano de la Ciudad de México busca enriquecer la vida comunitaria de la zona e incidir en su desarrollo social, promoviendo con ello el espíritu universitario bajo

los principios de equidad, justicia, laicidad, multiculturalidad, calidad académica y libertad de pensamiento.

Por ello, nos congratula particularmente haber sido sede del encuentro *El Colegio de Tlatelolco; síntesis de historias, culturas y lenguas*, que se desarrolló a partir del 25 de agosto de 2014 con diversas conferencias y concluyó con el coloquio del mismo nombre que durante los días 7 y 8 de octubre convocó a especialistas en diversas disciplinas para compartir sus conocimientos, miradas y avances en torno a múltiples elementos que convergieron en la construcción de la cultura mestiza que se originó en México, desde Tlatelolco, a partir del siglo XVI.

El número de 200 que reporta la medición de asistencia al total de los eventos académicos organizados con este fin es elocuente respecto de la avidez que hay en la zona de una oferta que les aproxime, desde el lenguaje de la cultura, al quehacer académico que desarrolla la Universidad, en concierto con instancias afines dentro y fuera del país, para generar y difundir conocimientos que nos acerquen a una mejor comprensión de nuestro entorno social, histórico y cultural.

Para el Centro Cultural Universitario Tlatelolco es muy satisfactorio haber sido parte de este esfuerzo académico por reunir al grupo de especialistas que, coordinados por Pilar Máynez Vidal y Esther Hernández, comparten con el lector los resultados de sus avances en el estudio de las disciplinas a las que dedican trabajo y vida.

Jorge Jiménez Rentería

I. EL PROYECTO CULTURAL DEL COLEGIO: LOS SABERES DEL VIEJO Y NUEVO MUNDO

EL COLEGIO DE TLATELOLCO, UNIVERSO DE ENCUENTROS CULTURALES

José Rubén Romero Galván
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

ANTECEDENTES REMOTOS

Europa, durante el siglo XII, fue el escenario del resurgir de las grandes urbes y del nacimiento de universidades. Tales fenómenos se convirtieron en el resultado de un largo proceso, de casi dos siglos, a través del cual paulatinamente creció la población y el comercio internacional, fortaleciendo la economía de núcleos burgueses, habitantes de las ciudades que aumentaban su población en detrimento de antiguas villas y poblados que habían existido bajo el poder de los señores feudales. Por otro lado, ese mismo fortalecimiento de la burguesía trajo consigo nuevas formas culturales ajenas a la Iglesia católica, institución que hasta entonces había sido rectora de la intelectualidad en el ámbito europeo. Las lenguas vernáculas cobraron fuerza al lado del latín que continuó siendo el vehículo de las expresiones de la institución eclesiástica. Se fundaron universidades, como la de París, Boloña u Oxford, que pronto se convirtieron en factor de primer orden en la conformación de una nueva cultura laica (Cantera *et al.*, *Las órdenes religiosas*, 9-10).

Las urbes, en las que habitaba una población numerosa compuesta de comerciantes, artesanos y burócratas, demandaban la presencia de sacerdotes y religiosos capaces de hacer frente a los retos que imponía la nueva realidad. Para ello contaban con un clero en muchas ocasiones mal preparado y con escasas virtudes, así como con órdenes monásticas cuyos miembros vivían recluidos en monasterios, que constituían espacios cerrados, y obedecían a normas que les impedían cumplir con misiones vinculadas con la cura de almas, tarea que cada día se hacía más apremiante en las ciudades.

En este escenario nacieron las órdenes religiosas mendicantes. Mismas que, con distintos carismas, respondían a los imperativos de la época, tales como ocuparse de la predicación y de la administración de los sacramentos, demandas urgentes de la grey católica en las crecientes ciudades. Debieron el calificativo de mendicantes a que, al ocuparse enteramente de

Esther Hernández y Pilar Máynez (editoras.), ***El Colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, lenguas y culturas***. Ciudad de México: Editorial Grupo Destiempos, 2016.

la cura de almas en los espacios urbanos, no tenían posibilidades de, como en el caso de los miembros de las órdenes monásticas, realizar tareas para obtener su sustento diario, dependían, pues, de la mendicidad. Huelga decir que la predicación, a la cual estaban convocados los religiosos de estas nuevas órdenes, implicaba la necesidad forzosa de ahondar en el conocimiento del dogma y la moral católicos tan profundamente como fuera posible, a través del estudio asiduo.

Los institutos religiosos que surgieron a principios del siglo XIII para responder a estos imperativos fueron la Orden de los Hermanos Menores, llamados franciscanos en honor a su fundador, Francisco de Asís, y la Orden de Predicadores, llamada de los dominicos, término que apelaba al nombre de su fundador, Domingo de Guzmán. El primero fundó su orden en 1210, misma que fue aprobada por Honorio III en 1223, mientras que Domingo de Guzmán fundó la suya en 1216.

Ambas unían en sus carismas pobreza y predicación, si bien es cierto que la primera ponía el acento en la pobreza y la segunda, como su nombre lo indica, en la predicación. Ocuparse de las almas de los habitantes de las ciudades y extender las enseñanzas del Evangelio por todo el orbe, más allá de los límites de la cristiandad de entonces, entre los moros y los gentiles de otras regiones, constituían las razones fundamentales de estas órdenes.

En efecto, ambos institutos religiosos, desde muy pronto, enviaron a algunos de sus frailes a predicar en tierras de gentiles o entre los pueblos musulmanes. En el caso particular de los franciscanos, se sabe bien que el propio San Francisco, deseoso de convertir a los musulmanes, partió a Oriente en 1219, donde incluso se entrevistó con el sultán Al-Kamil, a quien trató de convencer de la superioridad de la fe cristiana (Courbin *et al.*, *Historie du Christianisme,* 216). Más tarde, durante la misma centuria, otros miembros de la orden fundada por el Pobre de Asís, como Pian Carpiano o Guillermo de Rubrouk, fueron a tierras de mongoles para establecer misiones, aunque, habrá que reconocerlo, con escasos resultados (Balard *et al., De los bárbaros,* 196). Otro ejemplo interesante es el de Juan de Montecorvino a quien, por la experiencia misional que había tenido en Persia y Armenia, le fue encomendada la labor en China. Bajo su cuidado se consolidó, a finales del siglo XIII, la organización de la Iglesia en aquellas regiones del lejano Oriente (Cantera *et al., Las órdenes religiosas,* 75).

Sin duda, todas las misiones que los franciscanos realizaron entre infieles y gentiles en el Viejo Mundo, de las que son ejemplo las que hemos mencionado, fueron ricas experiencias que se enmarcaron en el ámbito de los retos que significaba el trabajo de evangelización en universos de alteridad. En efecto, los frailes encontraron, en aquellos territorios, culturas diversas y lenguas diferentes. Ello los obligó a aprender otros idiomas y comprender otras culturas con el fin de lograr su cometido, enseñar el Evangelio, un mensaje surgido en un universo cultural muchas veces muy alejado de aquel de los hombres a quienes se pretendía convencer de la verdad de tales enseñanzas. Estas experiencias tempranas a las que, por supuesto, siguieron muchísimas otras, muestran con claridad la manera como los franciscanos ordenaron sus acciones para, desde un principio, responder al carisma de predicación propio de su orden.

Hacia finales del siglo XV, la situación de las órdenes mendicantes hizo necesarias reformas que operaron en algunas de las provincias de la orden creada por San Francisco. Tales reformas buscaban propiciar que los miembros de este instituto religioso regresasen al espíritu de sus orígenes, aquel con el que su fundador lo había iniciado. En España, la Provincia de San Gabriel abrazó la reforma y sus miembros volvieron al más puro espíritu franciscano.

LOS FRANCISCANOS EN NUEVA ESPAÑA

Cuando Hernán Cortés venció a los mexica, convencido de que una de sus obligaciones como cristiano era procurar la conversión de los naturales a la fe católica, solicitó al emperador Carlos enviara a estas tierras religiosos de virtud probada que se hicieran cargo de la tarea de evangelizar a los indígenas. En su "Cuarta carta de relación" el conquistador expresó su solicitud con toda claridad:

> Todas las veces que a vuestra sacra majestad he escrito, he dicho a vuestra alteza el aparejo que hay en algunos de los naturales de estas partes para se convertir a nuestra santa fe católica y ser cristianos; y he enviado a suplicar a vuestra cesárea majestad, para ellos, mandase proveer de personas religiosas de buena vida y ejemplo. Y porque hasta ahora

> han venido muy pocos, o casi ningunos, y es cierto que harían grandísimo fruto… (170).

Está claro que el conquistador alude sólo a la vida ejemplar de los religiosos que solicita; sin embargo, bien puede pensarse que sabía de la experiencia misional y las aptitudes para la predicación que los religiosos mendicantes tenían por propias. Se decidió que fueran los hijos de la Provincia de San Gabriel, reformada, quienes se hicieran cargo de la evangelización de la naciente Nueva España. En 1523 llegaron a Veracruz los primeros. Eran tres religiosos, Juan de Aora, Juan de Tecto y el lego, Pedro de Gante. Constituían la primicia evangelizadora que iniciaría la tan esperada labor misional. El año siguiente, llegaron doce frailes más, que, como los apóstoles de Jesucristo, evangelizarían con la palabra, la virtud y el ejemplo a los naturales de estas tierras.

El papado concedió una gran importancia a la empresa franciscana en Nueva España. Los doce frailes llegados en 1524, bajo la autoridad de fray Martín de Valencia, traían consigo un documento de la Santa Sede en el que se les concedía facultades eclesiásticas para administrar los sacramentos, además de expresar "un genuino mandato apostólico para establecer la Iglesia en México" (Chauvet, *Los franciscanos en México (1523-1980),* 23). Se trataba de la bula *Omnimoda*, concedida por Adriano VI, en la que se confirmaban privilegios que el papado había concedido a los franciscanos de tiempo atrás. Con esta bula, los hermanos menores se sintieron plenamente apoyados por Roma (García, "Los privilegios de los franciscanos en América", 379). Más tarde, la corona respaldaría los privilegios concedidos por dicha bula, a través de la cédula real de 8 de septiembre de 1556 (379).

La primera fundación franciscana llevada a cabo por fray Martín de Valencia en las tierras novohispanas tuvo lugar, por supuesto, en la Ciudad de México. Aún se discute el emplazamiento de ese convento original, pero todas las opiniones convergen en que tal establecimiento estuvo cercano a la Plaza Mayor. Fue precisamente en esa fundación primitiva donde se realizó, convocado por el propio fray Martín de Valencia, el primer capítulo custodial en Nueva España, reunión de la que se tomaron decisiones importantes respecto a las primeras acciones que los miembros de la naciente custodia del Santo Evangelio debían acometer (*Apud,* Chauvet, *Los franciscanos…*,26).

Las primeras regiones, objeto de las tareas evangelizadoras de los franciscanos, fueron México, Tetzcoco, Tlaxcala y Huexotzinco. En ellas erigieron conventos desde los cuales iniciaron su ministerio. Cuando se trataba de una ciudad indígena, el convento se levantaba en el centro de la misma. En los casos de las ciudades españolas, los frailes escogían para sus fundaciones terrenos situados en los límites de la traza urbana de suerte tal que, en todos los casos, estaban lo más cerca posible de los barrios indígenas. Así ocurrió con la refundación del convento de San Francisco de la Ciudad de México. Los frailes se deshicieron de los terrenos que se les habían concedido en el centro de la ciudad para establecerse justo en los límites de la urbe española en un sitio muy próximo a la parcialidad indígena de San Juan Moyotlan (30-31).

Desde tiempos anteriores a la conquista española, México-Tlatelolco, ciudad gemela de Tenochtitlan y en buena medida su rival, destacó por su relevancia económica, fincada en el intenso comercio a larga distancia que realizaban los *pochteca* en ella avecindados. Tal importancia llegó al punto que Cuauhtémoc, el último *tlahtoani* de Tenochtitlan, era tlatelolca. También, en Tlatelolco se libró la batalla definitiva que le dio el triunfo a las huestes de Cortés. Todo ello explica bien el hecho de que cuando los franciscanos decidieron los emplazamientos de las primeras fundaciones, hayan puesto los ojos en Tlatelolco, convirtiéndose así en uno de los primeros conventos fundados en el Valle de México, después del de la capital de la Nueva España. El convento se levantó en el centro de la ciudad, sobre el antiguo *teocalli* indígena, bajo la advocación de Santiago, santo cuyos vínculos con la guerra y con la lucha contra los moros infieles hicieron de él un verdadero símbolo en la conquista espiritual de la Nueva España. A tal grado fue importante Santiago que, además de la infinidad de imágenes suyas que se comenzaron a venerar por todo el territorio novohispano, precisamente en la iglesia de Tlatelolco se le rindió culto, representándolo en un bello relieve donde, en lugar de enfrentar a los musulmanes infieles, hacía la guerra contra los indígenas. Ello fue el origen de que el historiador del arte Francisco de la Maza nombrara al Santiago de esta representación: Santiago mataindios, en lugar del apelativo acuñado desde la Península de Santiago matamoros.

Por supuesto, Tlatelolco no fue la única fundación franciscana en el centro de la Nueva España. Hubo otras como

Cholula, Tlaxcala o Huexotzingo. Lo cierto es que fue una de las más importantes. Ello se debió a que allí se continuó, potenciándola de manera en verdad sobresaliente, la labor que Pedro de Gante había iniciado en Tetzcoco y continuado en San José de los Naturales en el convento de San Francisco de México. Respecto de los afanes de fray Pedro, el cronista franciscano Gerónimo de Mendieta nos informa en su *Historia eclesiástica indiana*:

> No se contentando con tener grande escuela de niños que se enseñaban en la doctrina cristiana, a leer y escribir y cantar, procuró que los mozos grandecillos se aplicasen a deprender los oficios y artes de los españoles, que sus padres y abuelos no supieron, y en los que antes usaban se perfeccionasen (vol. II, cap. XIII, 70).

Los jóvenes que así formaba fray Pedro de Gante, además de aprender del fraile aquello a lo que se ha hecho alusión, enseñaron el náhuatl al religioso, lengua que llegó a conocer con perfección y que después pudo, en cierta medida, enseñar a sus hermanos de orden.

EL IMPERIAL COLEGIO DE SANTA CRUZ DE TLATELOLCO

La escuela, al cuidado del fray Pedro, fue el antecedente inmediato de un ambicioso proyecto educativo: el Imperial Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco que abrió sus puertas anejo al convento de Santiago, en el barrio indígena de Tlatelolco. Se trataba de un internado para niños nobles "de diez a doce años, hijos de señores y principales de los mayores pueblos y provincias de esta Nueva España, trayendo allí dos o tres de cada de cada cabecera o pueblo principal, porque todos participasen de este beneficio" (cap. XV, 78).

Educar en la más pura tradición occidental a los hijos de los principales tenía como objetivo primero hacer de ellos un vehículo adecuado y eficaz, para transmitir a sus mayores, y a las comunidades en las que sus padres aún gobernaban, las enseñanzas del evangelio. Queda claro que se trataba de introducirlos en la cultura de los europeos no sólo para hacer de ellos futuros gobernantes, hombres capaces de ejercer el poder al modo de Occidente, sino, sobre todo, para darles los

elementos necesarios con el fin de que pudieran comprender y penetrar una religión cuyo origen y cuyo mensaje se inscribía plenamente en la cultura de Occidente.

El Colegio abrió sus puertas el 6 de enero de 1536 con la presencia del virrey, Antonio de Mendoza, del arzobispo, fray Juan de Zumárraga, y del antiguo presidente de la Segunda Audiencia, Sebastián Ramírez de Fuenleal. Los maestros que se hicieron cargo de la instrucción de los jóvenes alumnos poseían una sólida formación humanística. Entre ellos se contaba para la enseñanza del latín con fray Arnaldo de Bassacio, "de nación francés, doctísimo varón y gran lengua de los indios" (cap. XV, 78) y después con fray Bernardino de Sahagún, quien se ocupó "en la instrucción y doctrina de niños hijos de los principales [...] a enseñarles a leer y escribir, y a saber latinidad" (cap. XLI, 381); asimismo con fray Andrés de Olmos, "que tuvo el don de lenguas", quienes se ocuparon con mucho éxito de la enseñanza del latín. En la enseñanza de "la retórica, lógica y filosofía [se contó] al doctísimo fray Juan de Gaona" (XV, 79), quien "fue a reformarse y perfeccionarse en estas [artes y teología] y otras ciencias a la universidad de París" (XLIX, 411).

Desde sus inicios, la importancia cultural de El Colegio fue evidente. Sin embargo, todos los testimonios que se disponen apuntan a que el edificio que ocupó, aledaño al convento de Santiago, se caracterizó por la pobreza de su construcción y la carencia de interés arquitectónico. Siempre fue una casa modesta, que varias veces amenazó ruina (Vargaslugo, *El Claustro franciscano de Tlatelolco*, 29-33).

El Colegio de Santa Cruz, cuyos frutos fueron en verdad importantísimos para la cultura novohispana, contó con la animadversión de tirios y troyanos. En efecto, tanto entre los miembros de las órdenes religiosas, como en el clero secular y las autoridades, esta institución fue objeto de críticas, nacidas de la desconfianza y los prejuicios que despertaba poner la cultura europea al alcance de los jóvenes indígenas. Fue el caso del conquistador Jerónimo López quien elevó sus críticas ante la corona, desvirtuando la labor de los franciscanos en Tlatelolco. Para él, enseñar a los indios a leer y escribir era tan "dañosos como el diablo". (Carta de Jerónimo López de 1541, en Borgia, *El primer colegio de América,* 69). López consideraba que el remedio a los males que potencialmente acarrearía el colegio consistía en "cerrar con lo hecho hasta aquí y oponer silencio en lo porvenir; si no esta tierra se volverá la cueva de

las Sibilas, y todos los naturales della espíritus que lean ciencias" (70). Estas y otras críticas no tuvieron los efectos que buscaban y El Colegio continuó formando jóvenes que, venido el tiempo, se convirtieron en elementos importantes de una nueva cultura, la novohispana.

El programa de estudios se apegaba a la más pura tradición universitaria medieval en la que el dominio de la lengua latina era primordial y que consistía en el *trívium* –gramática, dialéctica y retórica– y *quadrivium* –aritmética, geometría, astronomía y música–. Además de ello, los jóvenes alumnos aprendían a leer y escribir, por supuesto, el latín, además del español, así como la lengua de sus mayores, el náhuatl, haciendo uso de los caracteres latinos.

Los frutos no se hicieron esperar. Además de las oraciones en latín, conocimiento que compartían con muchos otros jóvenes indígenas, pues existen testimonios que nos informan que desde muy pronto los niños catequizados aprendían el Padre Nuestro, el Ave María y el Credo, entre otras oraciones, precisamente en esa lengua, sabían bien la gramática de ésta, lo que les permitía expresarse en ella con corrección. Fray Gerónimo de Mendieta recogió una anécdota interesante, por reveladora, al respecto. Cuenta un sacerdote, que no fraile que:

> No entendiendo palabra de latín, tenía (como otros muchos) siniestra opinión de los indios y no podía creer de ellos que sabían la doctrina cristiana, ni aun el *Pater noster*, aunque algunos españoles le decían y afirmaban que sí sabían. Él, todavía incrédulo, quísolo probar en algún indio, y fue su ventura que para ello hubo de topar con uno de los colegiales, sin saber que era latino, y preguntóle si sabía el *Pater noster*; respondió el indio que sí. Hizoselo decir, y díjolo bien. Y no contento con esto, mandólo decir el Credo. Y diciéndolo bien, el clérigo arguyóle una palabra que el indio dijo, *Natus ex Maria Virgine*, y enmendóle el clérigo, *Nato ex Maria Virgine*. Como el indio se afirmase en decir *natus*, y el clérigo que *nato*, tuvo el estudiante la necesidad de probar por su gramática cómo no tenía razón de enmendarle así. Y preguntóle, hablando en latín: *Reverende pater, nato, ¿cujus casus est?* Y como el clérigo no supiese tanto como eso, ni cómo responder, hubo de ir afrentado y confuso (*Historia eclesiástica indiana*, cap. XV, 81).

Los conocimientos adquiridos por los colegiales en Tlatelolco iban, por supuesto, más allá de poder recitar las oraciones en latín o saber incluso las declinaciones. El manejo que adquirieron de esta lengua fue en verdad sobresaliente y su relevancia, muy reconocida. Fray Gerónimo de Mendieta alude con claridad a los conocimientos del latín que alcan-zaron a tener los colegiales de Tlatelolco. En primer lugar se cuenta la ayuda que prestaron a los religiosos en la traducción al náhuatl, lengua que manejaban con la elegancia propia de su condición social, de "doctrinas y tratados que han sido menester para enseñamiento de todos los indios, y los impresores con su ayuda los han impreso, que de otra manera no pudieran" (80). Este testimonio es en verdad muy interesante, pues da cuenta cabal de las labores que los antiguos colegiales realizaron en relación con la enseñanza de la nueva fe. Queda claro, entonces, que estos jóvenes no sólo se limitaron a dar buen ejemplo y enseñar el Evangelio a los indígenas de sus señoríos de origen, sino que colaboraron en la producción de instrumentos de la evangelización muy importantes –tales como la traducción e impresión de doctrinas y "otros tratados", que suponemos bien podían ser confesionarios– que sirvieron a los religiosos en su comunicación con los indígenas y la trasmisión de las enseñanzas evangélicas. Los retos que significó la traducción de doctrinas y confesionarios fueron ciertamente importantes, pues quienes se aplicaron a tales tareas debieron hacer frente a la necesidad de verter al náhuatl conceptos fundamentales para la fe cristiana que carecían de todo referente en la cultura indígena. Tales son los términos *transubstanciación, trinidad, redención, crucifixión*, o bien los términos *pecado*, con la significación cristiana, *absolución, cielo* o *infierno*. Debe reconocerse que los resultados de esa labor de traducción, aunque en ocasiones no hayan sido del todo satisfactorios desde la perspectiva del dogma o la moral, constituyeron verdaderas proezas de trasvase cultural y lingüístico.

Otras labores realizadas por los antiguos alumnos colegiales de Tlatelolco fue la de traductores o "lenguas" en diferentes instancias del gobierno virreinal. En efecto, la impartición de la justicia y el ejercicio de gobierno, entre otras actividades, requirieron la participación de indígenas bilingües con el fin de establecer, con el sector de los naturales, una comunicación lo más correcta posible que desembocara en

determinaciones adecuadas a la justicia y el buen gobierno. Lo referente a estas labores ha merecido aún escasa atención de los especialistas. Conocemos solamente, y sobre ello abrigamos dudas, el caso de Hernando Alvarado Tezozómoc, quien suponemos, con firmes elementos, fue alumno del Colegio de Tlatelolco (Romero Galván, *Los privilegios perdidos,* 90) y del que se ha dicho que era traductor, aunque ha faltado información que sostenga tal aserto. No obstante, todo apunta a que él u otros nobles antiguos alumnos de Tlatelolco bien estuvieron en situación de dedicarse a estas tan necesarias labores para el buen gobierno.

En cuanto a las funciones políticas que los jóvenes hijos de los antiguos nobles estaban llamados a cumplir, no hay duda de que, en lo que a ellas se refiere, los antiguos alumnos del Colegio de Tlatelolco tuvieron un papel importante. Conocemos varios casos. Entre ellos destaca señaladamente el de Antonio Valeriano. De él sabemos por la *Crónica mexicáyotl*, atribuida comúnmente a Hernando Alvarado Tezozómoc, cronista indígena, nieto de Moctezuma Xocoyotzin y bisnieto de Axayácatl, que dicho personaje, –gobernador de la parcialidad indígena de San Juan en la ciudad de México y esposo de doña Isabel de Moctezuma, hija del *tlahtoani* Moctezuma Xocoyotzin– "no era noble, sino tan sólo un gran sabio, 'colegial', quien sabía hablar latín" (Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl,* 171). De sus dotes como latinista dan cuenta de manera por demás elogiosa varios autores franciscanos, entre los que se cuenta a Gerónimo de Mendieta, Bernardino de Sahagún, Juan de Torquemada y Juan Bautista (Kobayashi, *La educación como conquista,* 254-255). Llama la atención el origen macehual de este personaje. De haber sido tal, su entrada al Colegio de Santa Cruz se debió seguramente a sus aptitudes para el estudio. El cargo que ocupó, de gran importancia pues la parcialidad indígena de San Juan Moyotlan era la heredera en lo que toca al gobierno indígena del poder de México-Tenochtitlan, debió tenerlo en virtud de su matrimonio con doña Isabel, la hija de Moctezuma. Otro exalumno del Colegio que ocupó un puesto de importancia fue Pablo Nazareo, señor de Xaltocan y sobrino de Moctezuma Xocoyotzin, de quien conocemos una extensa carta en latín dirigida a Felipe II. Sin duda, otros exalumnos de Tlatelolco desempeñaron también puestos relevantes en la administración de pueblos indígenas en esos años del

virreinato. Con seguridad, para todos ellos, lo aprendido en el colegio franciscano fue de gran utilidad, pues les permitió, al poseer elementos culturales tanto de la antigua realidad como de la de los conquistadores, ser autoridades muy adecuadas entre dos mundos.

Sin duda también fue muy importante la labor docente que realizaron los antiguos colegiales de Tlatelolco. Muchos de ellos se ocuparon seguramente de la instrucción de los jóvenes de sus lugares de origen en las escuelas aledañas a los conventos. Otros, los más notables, se hicieron cargo de diferentes cursos en el seno de la institución en la que se habían formado. La lista es por demás elocuente: Pablo Nazareo, rector; Martín Exidio, *consiliari*; Antonio Valeriano, lector; Martín Jacobita, rector; Bernardino Jerónimo, lector; Joaquín, lector; Gregorio, lector; Antonio Ramírez, lector; José Castañeda, lector; Gregorio Medina, lector; Alonso Vejarano, lector; Mateo Sánchez, repetidor, entre otros.[1] Esta breve relación da cuenta del impacto inmediato que tuvo la formación que recibían los jóvenes en el colegio tlatelolca. Es un hecho que por algún tiempo cada uno de ellos fue un difusor entre los nobles indígenas más jóvenes de la cultura europea, incluida la enseñanza de la lengua de Cicerón, y de escritura con caracteres latinos de la lengua de sus ancestros.

El colegio de Tlatelolco, ámbito de entrecruzamiento de culturas

En el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco convivió lo más elevado de dos culturas: la de los antiguos habitantes de estas partes del orbe y la de Europa, acunada en las universidades más prestigiosas de aquel continente. Los jóvenes que se formaban en el colegio franciscano traían consigo las ricas tradiciones culturales del mundo indígena de las que se habían compenetrado en sus nobles hogares. Los frailes que se hicieron cargo de su formación poseían un riquísimo bagaje cultural europeo enriquecido con lo que habían aprendido en importantes instituciones de educación superior en Europa;

[1] El lector puede encontrar también una lista con los nombres de algunos colegiales y algunos datos sobre los mismos en Fernando Ocaranza, *El Imperial Colegio de indios de Santa Cruz de Tlaltelolco*, 27-28.

eran verdaderos humanistas. Es un hecho, pues, que Tlatelolco fue el centro donde se dio un riquísimo entrecruzamiento de las culturas indígena y europea, así como de las lenguas a ellas vinculadas: el náhuatl, el español y el latín. Las obras surgidas de Tlatelolco, en las que se involucran estas lenguas, son de una importancia extraordinaria.

Un apoyo de primer orden para el proyecto que los franciscanos echaron a andar en Tlatelolco fue la biblioteca que allí se formó. Los primeros volúmenes fueron donación de fray Juan de Zumárraga y constituyeron aquello que bien podríamos llamar el fondo de origen. Más tarde, gracias a las limosnas recabadas por los propios alumnos, el acervo se enriqueció aún más. Por otro lado, la instauración de la imprenta en México benefició también a la biblioteca del colegio. Los temas a los que se referían los libros de la colección tlatelolca eran diversos. Había textos tanto de gramática y teología, como de los clásicos, además de manuales, sermones y homilías (Mathes, *Santa Cruz de Tlatelolco: La primera biblioteca,* 22-23). Sería imposible dar cuenta minuciosa de tales materiales. Valga citar sólo algunos ejemplos: *Dialectica,* de Aristóteles; *De Vitis,* de Diógenes; *De civitate Dei,* de san Agustín; Tito Livio, *Opera,* de Cipriano, *De Antiquitatibus,* de Flavo Josepho; *Logica,* de fray Alonso de la Vera Cruz, *De Consolationi,* de Boecio, *Dialectini,* de Luis Vives, entre otros (33).

El plan de estudios, el trabajo de profesores con una rica y profunda formación humanística, la inteligencia y el interés de los jóvenes alumnos y una biblioteca variada que ponía a su alcance textos esenciales, hicieron del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco un verdadero lugar de saber que amalgamó culturas y lenguas diversas. Las obras que se produjeron en Tlatelolco, o que después compusieron sus antiguos alumnos, son pruebas incuestionables de los alcances culturales de la institución. Aquí nos conformaremos con, a manera de ejemplos, hacer referencia a sólo algunas de ellas.

El *Libellus de medicinalibus indorum herbis* ilustra muy bien la manera y el grado en que se amalgamaron las culturas en el Colegio de Tlatelolco, el cual, Martín de la Cruz y Juan Badiano, indígenas alumnos de la institución, concluyeron en 1552. El primero, médico indígena, conocedor de las propiedades terapéuticas de muchas plantas de estas latitudes, escribió en náhuatl esta obra dedicada al hijo del virrey Antonio de Mendoza que debía ser obsequiada al rey Carlos I. Juan Badiano se dio a la tarea de verter al

latín el texto en lengua indígena con el fin de hacerlo accesible a lectores europeos. El resultado fue un libro en verdad muy bello en el que las ilustraciones de las plantas se combinan con el texto latino, extremadamente cuidado en su estilo y su caligrafía. En él se resumen tanto los saberes de la medicina indígena, en los que se combinan conocimientos surgidos de una experimentación milenaria con prácticas mágicas, como conocimientos emanados de ciencia médica europea, además del dominio de la lengua latina, obtenido en los cursos de gramática impartidos en las aulas del colegio franciscano (López Austin, *Textos de medicina náhuatl,* 40 y 83).

Mención muy especial merece la magna obra enciclopédica de fray Bernardino de Sahagún que conocemos con el nombre de *Códice florentino*. Producto de un muy largo proceso de investigación, este *Códice* ofrece al estudioso, en una versión acabada, un texto en dos columnas: la de la izquierda en lengua náhuatl, la de la derecha en español. La transcripción que corresponde a nuestro idioma la conocemos con el nombre de *Historia general de las cosas de Nueva España*. El genio humanístico del padre Sahagún le permitió establecer una minuta (véase López Austin, "Estudio acerca del método...", 354-400) que sería la guía para recoger de boca de ancianos indígenas, con la ayuda de antiguos colegiales de Tlatelolco, la información que sería consignada en la versión final de su obra. Ordenada a la manera de las antiguas enciclopedias, inspiradas en Aristóteles, la obra sahaguntina se ofrece en una secuencia que recorre la realidad desde sus niveles superiores hasta aquellos que se sitúan en los estratos inferiores. Se trata de una descripción completa y elocuente de la realidad, según la concebían los antiguos indígenas nahuas, acomodada para su exposición en torno a un esquema por demás clásico. Tlatelolco fue el crisol donde se forjó esta obra. Allí se recogieron materiales riquísimos; de ahí salieron los indígenas letrados que fueron capaces de obtener la riquísima información de boca de los ancianos, con base en el cuestionario puesto a punto por el franciscano, y ahí el padre Sahagún dio forma y sentido a su manuscrito. No dudamos en afirmar que fue Tlatelolco el ámbito y la circunstancia de donde surgió esta obra que ha sido piedra angular de los estudios sobre el México antiguo.

La Biblioteca Nacional de México resguarda un bello volumen, al que se ha llamado *Cantares mexicanos*, que con-

tiene diversas piezas. Todo apunta a que esta colección de poemas, sermones y narraciones, que corresponden a diferentes pasajes de la Historia Sagrada, se compuso estrechamente vinculada con el colegio tlatelolca. Los poemas, al parecer, son de origen prehispánico. Si acaso, haciéndonos eco de lo que han apuntado algunos estudiosos, fueron objeto de algunos ajustes con el fin de mejor adecuarlos a la religión cristiana y hacer de ellos vehículos de las enseñanzas del Evangelio. Por supuesto todas estas piezas poéticas fueron compuestas en lengua náhuatl. Los demás textos, de contenido religioso, son verdaderas proezas de traducción, de trasvase cultural, en las que muchos conceptos inexistentes en el universo náhuatl fueron expresados con los recursos de dicha lengua en su calidad de receptora: trinidad, redención, crucifixión, transubstanciación, etc. En todas estas operaciones lingüísticas queda patente, además de la intención de trasmitir las enseñanzas de la nueva fe, la capacidad de expresar en náhuatl conceptos tan complejos como ajenos a la cultura indígena. En estas labores de ningún modo habrían sido ajenos los alumnos del colegio de Tlatelolco cuya formación los colocaba en situación de colaborar en tan delicadas tareas.

El Colegio de Santa Cruz comenzó a decaer poco después de la muerte del virrey Luis de Velasco, ocurrida en 1564. Para 1572, los franciscanos, en el informe de ese año, dieron noticia de que tanto el colegio de Tlatelolco como la escuela de san José estaban en riesgo de perderse (Borgia Steck, *El primer colegio de América. Santa Cruz de Tlatelolco*, 83). Las epidemias que hicieron disminuir el número de estudiantes, la falta de apoyos económicos, la importancia creciente de otras instituciones educativas, la administración deficiente y acaso el desánimo de los religiosos de San Francisco, convirtieron a la otrora institución educativa para indígenas más importante de la Nueva España en escuela de primeras letras. Así, paulatinamente, El Colegio de Tlatelolco fue perdiéndose. Sin embargo, quedaron los colegiales que se formaron en su época de esplendor. Ellos, como quedó anotado anteriormente, se aplicaron a distintas tareas en las que la formación que recibieron en su antiguo colegio, además de serles útil, devino en instrumento de enlace entre la cultura de sus padres y la de los conquistadores, del que se beneficiaron muchos naturales.

El Imperial Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco unió –a lo largo de su existencia en el siglo XVI, sobre todo durante sus primeros treinta años– los trabajos docentes y los denodados esfuerzos de

religiosos cuya formación humanística era en verdad muy sólida, con las grandes capacidades intelectuales de los jóvenes nobles indígenas que, portadores de las tradiciones de sus ancestros, supieron hacer suya la cultura europea. Ello, unido a los programas de estudio y a la biblioteca que allí se reunió, hicieron del Colegio un lugar de saberes y un ámbito donde se entrecruzaron la lengua española, el náhuatl y el latín, así como la cultura que cada una de estas lenguas era capaz de transmitir.

BIBLIOGRAFÍA

BALARD, MICHEL *et al.*, *De los bárbaros al renacimiento*, Madrid: Akal, 1989.

CANTERA MONTENEGRO, MARGARITA, Y SANTIAGO CANTERA MONTENEGRO, *Las órdenes religiosas en la Iglesia medieval. Siglos XIII al XV*, Madrid: Arco Libros, 1998.

CORTÉS, HERNÁN, "Cuarta carta de relación", en *Cartas de relación*, México: Porrúa, 1967, 147-172.

COURBIN, ALAIN *et al.*, *Histoire du Christianisme*, Paris: Editions du Seuil, 2007.

CHAUVET, FIDEL DE JESÚS, *Los franciscanos en México (1523-1980). Breve historia*, México: Provincia del Santo Evangelio de México/Editorial Tradición, 1989.

GARCÍA GARCÍA, ANTONIO, "Los privilegios de los franciscanos en América", en *Actas del II Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI)*, Madrid: Editorial Deimos, 1988, 369-389.

KOBAYASHI, JOSÉ MARÍA, *La educación como conquista*, México: El Colegio de México, 1985.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO, *Textos de medicina náhuatl*, México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1975.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO, "Estudio acerca del método de investigación de fray Bernardino de Sahagún" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 42, 2011, 354-400.

LÓPEZ, JERÓNIMO, "Carta de 1541", en fray Francisco Borgia Steck, *El primer colegio de América. Santa Cruz de Tlatelolco*, México: Centro de Estudios Franciscanos, 1944, 69.

MATHES, MIGUEL, *Santa Cruz de Tlatelolco*: *La primera biblioteca académica de las Américas*, México: Secretaría

de Relaciones Exteriores, Archivo Histórico Diplomático Mexicano, 1982.

MENDIETA, GERÓNIMO DE, *Historia eclesiástica indiana*, 2 vols., México: CONACULTA, 1997.

OCARANZA, FERNANDO, *El Imperial Colegio de indios de Santa Cruz de Tlaltelolco*, México: s. e., 1934.

ROMERO GALVÁN, JOSÉ RUBÉN, *Los privilegios perdidos. Hernando Alvarado Tezozómoc, su tiempo, su nobleza y su* Crónica mexicana, México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2003.

TEZOZÓMOC, HERNANDO ALVARADO, *Crónica mexicáyotl*, trad. de Adrián León, México: Instituto de Historia, UNAM, 1949.

VARGASLUGO, ELISA, *El claustro franciscanos de Tlatelolco*, México: Secretaría de Relaciones Exteriores, 1987.

EL *SCRIPTORIUM* DEL COLEGIO DE LA SANTA CRUZ DE TLATELOLCO A TRAVÉS DE LOS CÓDICES *FLORENTINO* Y *DE LA CRUZ-BADIANO*

Salvador Reyes Equiguas
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES BIBLIOGRÁFICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

El Colegio de la Santa Cruz de Santiago Tlatelolco fue, sin duda alguna, el espacio formal de mayor actividad en el intercambio cultural del Encuentro de Dos Mundos en la Nueva España del siglo XVI. En muy diversas formas del saber, los protagonistas de este intercambio desplegaron sus tradiciones para fusionarse en una sola. Los sectores privilegiados de la sociedad nahua y los frailes mendicantes, sobre todo franciscanos, experimentaron en este escenario un mutuo conocimiento que, a la postre, resultó ser paradigmático en la conformación del mestizaje cultural novohispano, donde se concibieron grandes obras escritas que consignaron, por un lado, tradiciones culturales nativas de tiempos pretéritos y, por otro, la recreación del pensamiento clásico occidental y del judeo-cristiano. En este sentido, podemos afirmar que dichas obras son testigo fiel de su tiempo en el contexto de la llamada Conquista Espiritual. Las formas de pensamiento filosófico, artístico, histórico, médico, botánico y religioso, se recrearon a partir del bagaje que cada parte desplegaba, derivando en un rico crisol sin igual en el Nuevo Mundo. En el seno del Colegio, tlacuilos y escribanos, latinistas y nahuatlatos, médicos, impresores y teólogos, nos legaron su pensamiento de manera tangible en magnas obras que allí se elaboraron, íntegra o parcialmente, como los códices *Florentino, De la Cruz Badiano* y los *Cantares Mexicanos,* sólo por mencionar algunos. Hay que agregar que, de acuerdo con las aportaciones de los especialistas en la historia del Colegio, sabemos que otras obras abrevaron de ese manantial de saberes. Por ejemplo, el protomédico Francisco Hernández consultó los textos de Sahagún, que utilizó en varias de sus *Historias*. De igual forma, como es bien sabido, el nahuatlato Antonio Valeriano (asociado a la autoría del *Nican Mopohua*) estuvo estrechamente vinculado al Colegio, donde fue catedrático (véase León-Portilla, *Tonatzin Guadalupe...*, y O'Gorman, *Destierro de sombras...*).

Esther Hernández y Pilar Máynez (editoras.), ***El Colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, lenguas y culturas***. Editorial Grupo Destiempos, 2016.

La influencia del Colegio trascendió, por mucho sus aulas, de tal modo que se ha sugerido que los tlacuilos que colaboraron en la expedición de Hernández, debieron ser los mismos que participaron en la manufactura de los murales del convento de Malinalco, quienes a su vez, debieron ser estudiantes del Colegio, en Tlatelolco, como los del *Códice Florentino* (Peterson, *The Paradise Garden Murals of Malinalco*). A este conjunto de obras influidas entre sí, ahora debemos agregar los murales de la caja de agua del propio Colegio (Guilliem Arroyo, "La caja de agua del Imperial Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, pintura mural de los albores novohispanos", 15-32).

Con respecto a los dos códices que se analizarán en esta ocasión, se ha sugerido que presentan rasgos de estilo y contenido compartidos, aunque hay que reconocer que carecemos de pruebas documentales que los sustenten (Emmart, *The Badianus*…, 182, citado por Somolinos D'Adois, "Estudio histórico", en Martín De la Cruz, *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis*…, 182). De hecho, es probable que lo que conocemos hoy como el *Badiano*, sea el traslado de una versión original en náhuatl, por lo que se infiere cierta filiación con el *Florentino*, dado el cultivo formal de la lengua en las aulas del Colegio.

El presente texto aborda la representación de algunas plantas en ambos documentos como un aspecto específico para explorar posibles rasgos comunes entre ellos. Aclaro que se trata de una aproximación a partir de elementos escriturarios propios del sistema nativo; por ello, se dejará de lado el análisis sobre los usos médicos de las plantas y otros aspectos que han sido pertinentemente abordados por diversos especialistas. En cambio, llamaré la atención sobre algunas de las láminas y el análisis de los nombres de las plantas en ellas contenidas, expresados en glosas latinas y en el sistema escriturario náhuatl. El cotejo de estos elementos en ambas fuentes, puede colaborar en la identificación del proceder de los tlacuilos nahuas en el Colegio de la Santa Cruz, para con ello advertir algunos rasgos del *scriptorium* de ese lugar, dando seguimiento a otras aportaciones en el sentido que la temprana escritura del náhuatl en modo nativo y en alfabeto en Tlatelolco debió contar con características que hacen de estas valiosas obras parte de un conjunto.

En otra ocasión me he referido a las representaciones de algunas plantas en el *Códice Florentino* como expresión del

sistema escriturario nativo, asociando la glosa latina con la correspondiente representación pictográfica. De este modo, he encontrado los registros jeroglíficos para *ayauhquahuitl, illin, xicozapotl, totolcuitlazapotl mazaxocotl, atoyaxocotl, michihuauhtli* y *tezcahuauhtli,* agregando *cohuaxocotl,* del *Badiano* (Reyes Equiguas, "Las representaciones de los seres vivos en el *Códice Florentino* y otras obras españolas de su época", 221-248). En esta ocasión ampliaré el análisis, con mayor acento en el *Badiano.*

La premisa fundamental de este análisis es que en ambos documentos existen representaciones de plantas con rasgos fonéticos, hecho que puede ser reminiscencia de un sistema de escritura nativa especializada en la materia. Los casos citados en líneas previas del *Florentino* apuntan a ello. En el *Badiano*, además del registro enunciado (*cohuaxocotl*), se cuenta con numerosas representaciones de elementos pictográficos con valor fonético, como veremos más adelante.

Sobre las representaciones del *Badiano*, se ha mencionado que las imágenes tienen varias posibles percepciones. Una primera perspectiva sobre ellas es que la mayoría son de tipo realista (o si se quiere, descriptivas) pues muestran detalles de su morfología que pueden servir para su identificación, a lo que se añade información sobre su acción médica, en conjunto con minerales o animales. Por otra parte, se ha reconocido que quien elaboró el códice aún conservaba "la antigua técnica de carácter ideográfico en sus representaciones [...] que convierten a las figuras en verdaderos jeroglíficos al viejo estilo, especialmente cuando se quería agregar algún dato de carácter ecológico" (Maldonado-Koerdell, "Los minerales, rocas, suelos y fósiles del Manuscrito",156). Los estudiosos del *Badiano* han afirmado que las imágenes consignan elementos del ambiente donde tal o cual planta crecía, sobre todo en lo que corresponde al sustrato en el que echaba raíces, distinguiendo suelos y rocas, y dando una noción de su textura (*ibid.*,157). Un caso irrefutable de esta circunstancia la observamos en el folio 13v, en el que como encabezado de la imagen se lee *Azcapan yxhua tlahçolpahtli,* donde se observan cuantiosas hormigas en las raíces; la frase ha sido traducida como "hierba medicinal de la basura que brota de los hormigueros" (*Códice De la Cruz-Badiano*, fol. 13v, 52; Garibay, "Nombres nahuas en el *Códice De la Cruz-Badiano,* sentido etimológico", 231), y de la cual propongo la interpretación: "medicina estimada que brota en los hormigueros", pues la raíz *tlazoh*, puede provenir tanto de los términos "desecho" o

"basura" como de "amado" o "estimado". En esta representación es evidente que la imagen describe el entorno donde crece la planta. Este recurso visual se repite en el folio 28r, que dice *nonochton azcapan yxcua* ("tunillas que crecen en los hormigueros"); también se observan estos insectos, aquellos amarillos y éstos, rojos, para aludir quizá a que cada planta crece en hormigueros de distintas especies.

Consideremos que la información sobre el sustrato donde crecen las plantas pudo tener dos intenciones: por un lado, propiciar la ubicación para su recolección y, por otro, dar elementos para su posible cultivo. De hecho, Justino Fernández calificó de almácigos a las imágenes de los folios 7r, 18r, 18v, 19r, 30r y 47r ("Las miniaturas que ilustran el códice", 101-106). Sin poner en duda estos valores, propongo que se maticen para cada representación pues, como veremos a continuación, las representaciones del agua y de las piedras no necesariamente obedecen a la enunciación de las características edafológicas de los sustratos donde crecían determinadas plantas. Es decir, la representación de lo que podríamos llamar elementos agregados (suelos, animales, piedras, agua) al elemento principal (la planta en su forma de hierba, árbol o flor) no siempre tiene el valor de caracterizar el entorno natural en el que vive. Al respecto, con anterioridad ya se había aludido a su valor jeroglífico. Sin embargo, no se ha precisado el significado de diversos glifos en las imágenes de determinadas plantas; dicho de otra forma, no se han determinado todos los elementos pictográficos con valor fonético en el *Badiano*.

La representación del agua en el *Códice Badiano* es particularmente interesante por su diversidad en cuanto a estilo y significado. De entrada, es necesario distinguir dos formas de representación del agua en el *Códice*. La primera, correspondiente a la tradición prehispánica, que consiste en una banda contorneada por líneas en negro con lóbulos laterales, rematados con conchas de caracol y círculos; el cuerpo de la banda está teñido de azul con trazos de líneas paralelas que corren a lo largo, semejando el movimiento de corrientes (figura 1). En contraste, existen otras representaciones de agua que simplemente son disoluciones de distintos grados de manchas de color azul sin líneas de contorno que podemos calificar como descriptivas (figura 2).

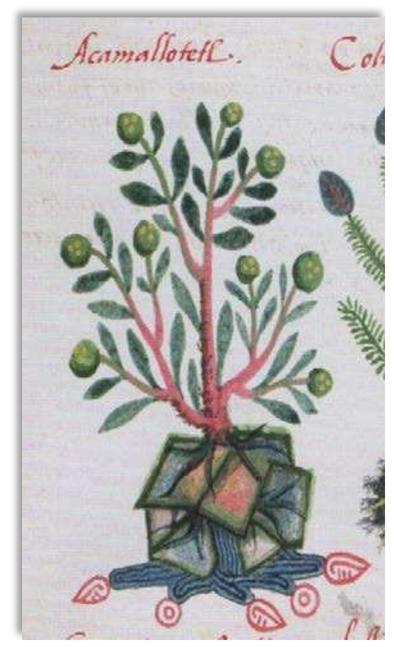


Figura 1: Representación del agua al modo nativo en la planta acamallotetl, Códice Badiano, fol. 61r



Figura 2: Representación descriptiva del agua en las plantas açacatzontli, acacapacquilitl, acatl y tzayanalquilitl, Códice Badiano, fol. 44r

Esta divergencia puede obedecer a distintas manos autoras. El tema de los dibujantes del códice es uno de los más escabrosos, pues si bien se tiene identificado al autor del contenido náhuatl (Martín De la Cruz) al igual que al traductor latino (Juan Badiano), no sabemos nada sobre los pintores. Se ha desechado la idea de que cualquiera de los dos haya sido quien fungió como tlacuilo. Ni siquiera se ha considerado plausible que De la Cruz, conocedor de los atributos de las plantas nativas, fuese médico y a la vez tlacuilo, pues se trataba de dos oficios especializados (Somolinos, "Estudio histórico", 181). La posibilidad de que el *Badiano* se haya pintado por más de uno no es extraña pues tenemos la certeza que el *Códice Florentino* fue elaborado por más de una decena de tlacuilos y escribanos (véase Mahgalloni, *Los colores del Nuevo Mundo. Artistas, materiales y la creación del* Códice Florentino).

La diversidad de las imágenes del agua va más allá de su estilo pues como jeroglifo, puede tener una función nemotécnica para reforzar por medio de una vocal, la manera en que iniciaban las raíces nominales que participaban en los nombres

de ciertas plantas. En algunos casos, podía dar a entender que crecían en medios acuosos y en otras, su representación tenía un valor fonético, donde el término *atl*, valía para referirse al fonema /a/. La planta *xiuhamolli*, (hierba-jabón o "jabón verde" para Garibay) del folio 9r, aparece sobre el glifo "agua", como si se tratara de representar el medio donde crece. No obstante, si asumimos que se trata de uno de los miembros del género *Saponaria,* entonces no es una planta acuática, ya que los representantes de aquél crecen en bosques de pino-encino,[1] inferencia sustentada por la simple razón que *amolli* (jabón, o amole) es un término en uso, que se ha identificado con este género.[2] En la edición del IMSS se sugiere que *xiuhamolli* pertenece al *Ipomoea,* propuesta cuestionable, pues éste no saponifica y sus raíces son comestibles. Este género se reconoce popularmente como "campanitas" y dentro de sus miembros está el camote. En todo caso, ya se trate de una identificación botánica u otra, ninguna de las dos crece en medios acuáticos, por ejemplo, en aguas someras.[3]

Otra representación del agua al modo nativo la encontramos en el folio 61r —en la imagen de la planta *acamallotetl*— donde ésta mana de una roca dispuesta en cuadros o lajas, como si se tratara de un cristal. Todo en torno de esta planta sigue siendo incierto: su identificación botánica, las raíces morfológicas que constituyen su nombre y si se trata de una representación naturalista o fonética. Sobre su etimología, Garibay no se aventura a resolverla, aunque sugiere que puede acercarse a "piedra acuática llena de bocas" o "piedra cautiva de las raíces de la caña". En lo personal, no visualizo el sentido de ambas interpretaciones. Atendiendo a la presencia del glifo en cuestión sugiero que puede provenir de: *atl* (agua) *camatetelquic*, amargo, o de *camatetl*, (carrillos largos, nos dice Molina, es decir mejilla), donde el nombre de la planta debería estar asociado con una planta acuosa y de sabor amargo. Así, en el *Badiano* encontramos dos glifos convencionalmente nativos de *atl* con valor fonético /a/. El valor del término *atl* para dicha vocal ya había sido identificado por Aubin en el *Códice Vergara*

[1][http://www.conabio.gob.mx/malezasdemexico/caryophyllaceae/saponaria-officinalis/fichas/ficha.htm#4.%20Habitat] (consultado el 17 de junio de 2016).
[2]http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/monografia.php?l=3&t=Amole%20o%20opipe&id=7109] (consultado el 17 de junio de 2016).
[3] La edición de *Arqueología Mexicana*, comentado por Robert Bye y Edelmira Linares retoma la identificación sugerida por Emmart, que es también *Ipomoea*.

(Aubin, *Memoria sobre la pintura didáctica figurativa de los antiguos mexicanos*, 38).

Una representación más del agua se encuentra en el folio 44r, donde se presenta su valor como indicativo del medio para cuatro plantas, aparentando que ellas crecen en el mismo ambiente, inclusive en una comunidad vegetal: *açacaltzontli*, *acacapacquilitl*, *acatl* y *tzayanalquilitl*. En este caso, podemos suponer que se decidió agrupar a estas plantas tanto porque la mayoría inicia con el fonema /a/ como porque crecen en medios acuáticos: *açacaltzontli*, que puede traducirse como "cabellera del zacate del agua"; *acacapacquilitl,* "quelite de caña ruidosa" (los quelites son las plantas tiernas comestibles); *acatl*, caña (las cañas crecen típicamente en aguas someras) y *tzayanalquilitl,* "quelite desgarrado".

En la lámina correspondiente al *axocotl*, "fruta de agua" (fol. 44v), la planta tiene como sustrato la mancha azul del agua, con lo cual se aleja de la convención pictórica nativa, que puede estar relacionada más bien con su valor fonético. Sin embargo, la representación de *atl* con valor fonético no es consistente en el *Badiano*, pues vemos que la planta *achilli*, (chile acuático, dice Garibay, otra acepción es "chile de agua") no tiene representación del agua ni como jeroglifo fonético ni como figura descriptiva del sustrato (fol. 37r). El género *Capsicum* (chiles en general) no suele crecer en ambientes acuáticos, así que es muy probable que el sentido del término *achilli* se refiera a otra razón, por ejemplo, al tiempo en el que crece y fructifica. Hoy en día, se cree que la razón del nombre se debe a que cuando se prepara, desprende tanta agua, que puede apagar el fuego que lo está asando.[4] De igual forma, el agua no está presente en las láminas correspondientes al *aquahuitl,* "árbol de agua" (fol. 45r) ni en *acocohtli,* "hierba acuática hueca que sirve de absorbedor", nos dice Garibay (fol. 51v).

Así, vemos en estas imágenes que el valor fonético de la representación del agua puede ser a la usanza nativa o no y que la tipificación del entorno donde nacen las plantas, no tiene estilo nativo. Aventuro la sugerencia que la razón para ello es que la convención glífica nativa es una abstracción mientras que la representación imitativa del entorno debía ser descriptiva de la misma. Este señalamiento es fundamental

[4]Revista digital, *2000 agro. Revista industrial del campo,* [http://www.2000agro.com.mx/agroindustria/chile-de-agua/] (consultada el 22 de junio de 2016).

para entender un criterio en la elaboración de las pinturas, el cual apunta a que el (o los) tlacuilo(s) del *Badiano* conocían parcialmente el sistema escriturario nativo y que cuando querían hacer alusión al sistema nominal botánico propio de ellos, utilizaban las convenciones fonéticas del mismo. En otro polo, cuando querían acentuar información sobre los lugares donde las plantas de interés crecían, se optaba por abandonar las convenciones jeroglíficas para intentar representar, a modo paisajista, la realidad del nicho ambiental donde se encontraba tal o cual planta.

Pasando a otro elemento, *tetl*, "piedra", vemos que ocurre lo mismo que con el agua. En ocasiones aparece al modo nativo y otras, como representación imitativa de la naturaleza, con posible valor fonético para ambos casos. El elemento pictográfico nativo para *tetl* tiene forma ovalada, con protuberancias a los lados, que Robertson llamó "excrecencias óseas" (Robertson, *Mexican Manuscripts Painting of the Early Colonial Period*, 186) y con líneas paralelas diagonales que cruzan el cuerpo de la figura. Varias piedras pueden sobreponerse, en alusión evidente de pluralización. Esta convención típica se observa en la representación de la planta *huihuitzmallotic* (figura 3).

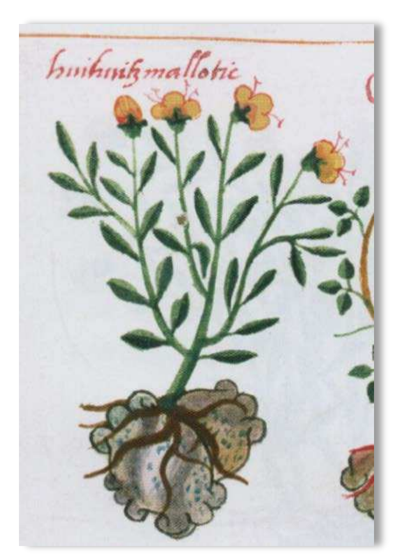


Figura 3 Convención para tetl, "piedra", en la planta huihuitzmallotic, Códice Badiano, fol. 34r.

En el *Badiano* también se representan las piedras de manera muy distinta al prototipo nativo, tratando de establecer un estilo naturalista, que en ocasiones tiene valor fonético. Así

ocurre en la representación de la planta *teamoxtli*, "musgo de piedra", (fols. 7r y 18r), su variante *tepiton teamoxtli*, "musgo pequeño de piedra" (fol. 18v) y en *acamallotetl* (fol. 61r), en este caso como la raíz nominal final que participa en la palabra. El valor fonético de *tetl* para representar la sílaba /te/ ya había sido identificado por Aubin, desde el siglo XIX (Aubin, *Memoria sobre la pintura didáctica figurativa de los antiguos mexicanos*, 46).

Por otra parte, apegada a la tradición nativa pero sin valor fonético, tenemos varias representaciones de *tetl* en el folio 38v como parte de la ilustración de las plantas *texcalamacoztli*, *couaxocotl*, *yztacquauitl* y *huizquautil* (figura 4); en la planta *tlaquequetzal*, (fol. 24r); *tonatiuh yxiuhahhuachcho*, "hierba aguañosa del sol", (fol. 25v); *quetzalxoxouhcapahtli*, "medicina azul fina" (fol. 26r), e *itzcuinpahtli*, "medicina del perro" (fol. 27r).

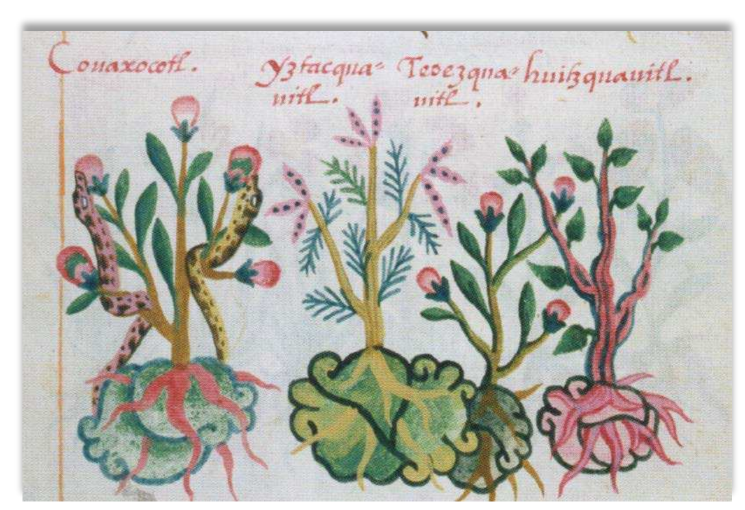


Figura 4: Cohuaxocotl yztacquauitl y huizquautil, Códice Badiano, fol. 38v

En la lámina correspondiente al *teoamoxtli* (fol. 18r), es importante mencionar que la glosa aclara que el sustrato de la planta es *eztetl,* "piedra de sangre" el cual, nos dice Maldonado-Koerdel, es una variedad de cuarzo, que Sahagún también menciona con uso medicinal contra hemorragias nasales. Los jaspes tienden a ser rojizos (Maldonado-Kordell, "Los minerales, rocas, suelos y fósiles del Manuscrito", 159). Este mineral, vale destacarse, es de las pocas coincidencias de mención y uso entre los códices (figura 5).



Figura 5: Eztetl en la representación de teamoxtli, Códice Badiano, fol. 18r

La convención prehispánica para `piedra´ también está en *tlatlaquaye*, (fol. 21v), que quizá alude al tipo de sustrato donde crece la planta, pues en su nombre no se incluye raíces con la sílaba /te/, esto sí ocurre en la imagen de la planta *texilotl* (fol. 22v) en cuyo nombre se incluye el sonido en cuestión. De la misma forma, encontramos la convención y la raíz en *texochitl yamanqui* “flor de la piedra mansa” (fol. 36v). Caso contrario sucede en la representación de *tememetla* (“magueycillos de las piedras”), donde el nombre incorpora la raíz, pero no en la representación gráfica; lo anterior exhibe que la tendencia de uso de los jeroglifos con valor fonético tiene sus excepciones, como ocurre también en la representación del *tetzapotl*, “zapote como piedra” o “zapote duro”, es decir, el mamey (fol. 33r).

Al analizar brevemente el *Florentino*, encontramos que varias menciones y representaciones de plantas coinciden con el *Badiano*, aunque no así las palabras que aluden a ellas. Tal es el caso del fruto *xalcotol,* “fruto arenoso”, la guayaba de hoy en día, que a no ser por su amplio conocimiento en las fuentes documentales, sería difícil atinar que se trata de un árbol en el *Badiano* pues su proporción relativa lo presenta del tamaño de una hierba (fol. 31r), pues además no cuenta con representación jeroglífica, mientras que en el *Florentino*, se menciona en el texto náhuatl y en la paráfrasis sahaguntina, pero no cuenta con ilustración (*Códice Florentino*, lib. XI, fol. 122v). Este dato es revelador de la tendencia en el cotejo de los dos documentos pues las representaciones jeroglíficas de las plantas (y de otros

seres vivos), no comparten la misma nómina ni los contenidos que las describen en su forma o uso son coincidentes, evidencia de que sus autores no compartían la misma información y no tenían los mismos propósitos al elaborar cada códice. Otro caso similar es el *tlacuiloquahuitl,* que en el *Badiano*, (fol. 39r) cuenta con un tronco con líneas internas, a modo de una veta de la madera. Este detalle resulta interesante pues es el único tronco del códice que tiene esta característica, mientras que en el *Florentino* (libro XI, fol. 115r) la planta no tiene atributo diagnóstico, pero a su lado ostenta una tabla veteada que alude al nombre del árbol, el cual puede interpretarse como "árbol pintado". El *quetzalmizquitl*, *Badiano* (fol. 49r) y *Florentino* (lib. XI, fol. 124V) coincide en ambos casos por representar sus vainas, de acuerdo con Sahagún son los mezquites de mejor fruto y mejor madera, mientras que De la Cruz indicó su uso contra infecciones. Por mencionar otro ejemplo de la discrepancia entre ambos documentos.

Por todo lo anterior, podemos afirmar que en el Colegio de Tlatelolco, la representación jeroglífica del sistema nominal botánico náhuatl perduró parcialmente. Queda pendiente para una entrega posterior la elaboración de un inventario de los elementos fonéticos a partir de ambos códices. Las diferencias de contenidos obedecen, naturalmente a que el *Badiano* se centró en la materia médica nativa, sin aludir a ningún otro uso, digamos que su contenido iría dirigido exclusivamente a médicos en la Nueva España, mientras que el *Florentino*, consignó usos y percepciones populares. En ambos contextos, los elementos pictográficos que conformaban la representación de los nombres de las plantas era pertinente aún en el contexto colonial temprano y esto es lo que debe considerarse un rasgo de unidad en el proceder de los tlacuilos adscritos al Colegio de la Santa Cruz. Evidentemente, las divergencias pictográficas entre los códices y al interior de cada uno de ellos obedece a la circunstancia personal de cada autor de las pinturas donde, si bien se compartían los criterios de funcionamiento del sistema, su expresión particular podían tener diferencias propias del conocimiento e intenciones de cada individuo. Sin duda, esta premisa puede someterse a prueba con una revisión puntual de todas las imágenes de ambos códices, ampliando el análisis a otros contextos documentales, como las pinturas mencionadas en los murales del propio Tlatelolco y Malinalco y aún a otros códices.

BIBLIOGRAFÍA

AUBIN, JOSEPH MARIUS ALEXIS, *Memoria sobre la pintura didáctica figurativa de los antiguos mexicanos*, ed. e intr. de Patrice Giasson, México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2009.

EMMART, EMILY, *The Badianus Manuscript (Codex Barberini Latin 241) Vatican Library. An Aztec Herbal of 1552*, Baltimore: The John Hopkins Press, 1940.

FERNÁNDEZ, JUSTINO, "Las miniaturas que ilustran el códice", en Martín De la Cruz, *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis. Manuscrito azteca de 1552 según traducción latina de Juan Badiano*, 2 vols., México: Instituto Mexicano del Seguro Social, 1991, 101-106.

GUILLIEM ARROYO, SALVADOR, "La caja de agua del Imperial Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, pintura mural de los albores novohispanos", en *Estudios de Cultura Náhutal*, 38, 2007, 15-32.

LEÓN-PORTILLA, MIGUEL, *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican mopohua"*, México: Fondo de Cultura Económica/El Colegio Nacional, 2000.

MAHGALLONI, DIANA, *Los colores del Nuevo Mundo. Artistas, materiales y la creación del* Códice Florentino, México: UNAM, 2014.

MALDONADO-KOERDELL, M., "Los minerales, rocas, suelos y fósiles del Manuscrito", en Martín De la Cruz, *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis*. *Manuscrito azteca de 1552 según traducción latina de Juan Badiano*, 2 vols., México: Instituto Mexicano del Seguro Social, 1991: 155-161.

O'GORMAN, EDMUNDO, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de nuestra señora de Guadalupe del Tepeyac*, México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1986.

PETERSON, J. F., *The Paradise Garden Murals of Malinalco*, Austin: University of Texas Press, 1993.

REYES EQUIGUAS, SALVADOR, "Las representaciones de los seres vivos en el *Códice Florentino* y otras obras españolas de su época", en Pilar Máynez y Rubén Romero (coords.), *Segundo Coloquio El universo de Sahagún, pasado y*

presente, 2008, México: Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, 221-248.

ROBERTSON, DONALD, *Mexican Manuscripts Painting of the Early Colonial Period*, New Haven: Yale University Prees, 1959.

SOMOLINOS D'ADOIS, GERMAN, "Estudio histórico", en Martín De la Cruz, *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis. Manuscrito azteca de 1552 según traducción latina de Juan Badiano*, 2 vols., México: Instituto Mexicano del Seguro Social, 1991, 165-191.

FUENTES

Códice De la Cruz-Badiano. Edición especial de Arqueología Mexicana, número 50.

Códice Florentino, manuscrito 218-20 de la colección palatina de la biblioteca medicea laurenziana, 3 vols., México: Gobierno de la República, Archivo General de la Nación, 1979-1982.

DE LA CRUZ, MARTÍN, *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis. Manuscrito azteca de 1552 según traducción latina de Juan Badiano*, 2 vols., versión española con estudios y comentarios por varios autores, México: Instituto Mexicano del Seguro Social, 1991.

LOS DIOSES DE TLATELOLCO: APUNTES PARA UN ACERCAMIENTO A LA IMAGEN FRANCISCANA DEL "POLITEÍSMO" MESOAMERICANO

Sergio Botta
SAPIENZA UNIVERSIDAD DE ROMA

INTRODUCCIÓN

Ningún pueblo ha utilizado el término "politeísmo" –que hoy en día pertenece a cualquier teoría general de las religiones– para describir su propio sistema religioso.[1] Al respecto, y a pesar de tratarse de un concepto de origen griego, los mismos griegos nunca lo emplearon para autorrepresentar su sistema de creencias. Por lo tanto, desde el punto de vista hermenéutico, "politeísmo" no representa un concepto de carácter *emic*,[2] sino que constituye una noción de tipo *etic*, originado alrededor del siglo I d.C. por observadores judeo-alejandrinos (de modo particular, por Filón de Alejandría) quienes lo utilizaron para describir y juzgar los supuestos "errores" que caracterizaron la vida religiosa de los pueblos paganos del antiguo Mediterráneo.[3] Tratando de construir una imagen generalizada –y por supuesto crítica– de las religiones de los pueblos que se oponían al "monoteísmo" judío,[4] los "alejandrinos" elaboraron una reflexión sistemática sobre la naturaleza idolátrica de los dioses antiguos que fue utilizada posteriormente por los pensadores cristianos en el curso de su lucha contra el paganismo romano.[5]

No obstante, el intento alejandrino de construir un concepto dotado de un potencial carácter universal fue un fracaso. Debido a las condiciones históricas y políticas del

---

[1] Sobre el uso del concepto de politeísmo en el estudio científico de las religiones, véanse, entre muchos otros, Brelich, "Der Polytheismus"; Gladigow, "Polytheismus und Monotheismus"; Lincoln, "Nature and Genesis of Pantheons"; Pettazzoni, "Monotheismus und Polytheismus".
[2] Para una reflexión teórica sobre el origen "occidental" de las categorías empleadas en el estudio de las religiones, véanse, por lo menos, Dubuisson, *The Western Construction of Religion*; Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*; Masuzawa, *The Invention of World Religions*.
[3] Véase Schmidt (ed.), *The Inconceivable Polytheism: Studies in Religious Historiography*.
[4] Para una reflexión sobre una teoría transcultural del politeísmo en la producción bíblica, véase Smith, *God in Translation*.
[5] Relativo a la historia del concepto de idolatría, véase el reciente trabajo de Barbu, *Naissance de l'idolâtrie*.

Esther Hernández y Pilar Máynez (editoras.), ***El Colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, lenguas y culturas***. Ciudad de México: Editorial Grupo Destiempos, 2016.

ocasional enfrentamiento entre "monoteístas" y "politeístas" en Alejandría, el término politeísmo no pudo establecer su dominio semántico general y desapareció del léxico religioso hacia el siglo XVI.[6] A pesar de ello, la compleja elaboración filosófica y teológica que se desarrolló a lo largo de la controversia antipagana –que los monoteístas judíos y cristianos habían elaborado para enfrentarse en campo religioso con sus "enemigos"– siguió estando vigente y siendo hermenéuticamente dominante en el curso de la Edad Media. Tras la supuesta desaparición del paganismo romano, persistió en la literatura antipagana una implícita teoría sobre los dioses, que se había perfeccionado no obstante la ausencia de un término específico para clasificar la adoración de deidades plurales.[7] Cuando, a principios de la Edad Moderna y al comienzo de su expansión colonial, las naciones europeas necesitaron de un dispositivo ideológico para legitimar las conquistas militares, el modelo antipagano de origen judeo-cristiano volvió a aparecer en la literatura de aquellos misioneros que "exploraban" las tierras apenas conquistadas.[8]

Paradójicamente, el término "politeísmo" reapareció en aquel mismo período histórico, no para describir los sistemas religiosos de los pueblos recién "descubiertos", sino en las obras de aquellos filósofos que reflexionaron en torno a la "fractura" producida por la Reforma protestante[9] y la "ambigüedad" de la fe católica.[10] El regreso a escena del "politeísmo" se vio cristalizado en una obra de 1580, escrita por el jurista y filósofo Jean Bodin –*De la démonomanie des sourciers*– quien, inmerso en las "guerras de religiones", trató de buscar una solución a la crisis que enfrentaba en ese momento Francia.[11] Aunado a ello, el pensamiento filosófico del Humanismo y del Renacimiento contribuyó al "redescubrimiento" de los dioses de los antiguos, cuya memoria "resurgió" en los pliegues de la cultura erudita

---

[6] Sobre la compleja historia de los discursos religiosos a lo largo de la historia europea, consúltese Nongbri, *Before Religion*.
[7] Relacionado con el persistente uso del término idolatría en la Edad Moderna, véase Sheehan, "Thinking about Idols in Early Modern Europe".
[8] Al respecto, un punto de partida imprescindible es Bernard y Gruzinski, *De l'idolâtrie*.
[9] Reflexionan acerca del nacimiento de un pensamiento generalizado sobre el concepto de religión, a partir de la Reforma protestante, Preus, *Explaining Religion* y Stroumsa, *A New Science*. En esta misma dirección, pero a partir de una perspectiva histórico-religiosa, véanse el trabajo de Wouter J. Hanegraff sobre la crisis of comparison del principio de la Edad Moderna y sus efectos para la construcción de una noción moderna de "religión" en *"Reconstructing 'Religion' from the Bottom Up"*.
[10] Sobre el catolicismo como "idolatría", véase Eire, *The War against the Idols*.
[11] Bodin, *De la démonomanie des sourciers*.

europea.[12] Al final de un largo proceso histórico, este triple movimiento produjo, en la *Natural History of Religion* (1757) de David Hume, una teoría general del politeísmo, interpretado como etapa inicial de toda la historia universal de las religiones.[13] Desde entonces, el término politeísmo –aparentemente liberado de la carga negativa de su historia "colonial"– se convirtió en una herramienta esencial para la historia de las religiones y para las otras disciplinas que se dedican hoy en día al estudio científico de esta temática.

Por ende, en una perspectiva "arqueológica" –es decir, una metodología que sepa indagar las condiciones de posibilidad de los discursos científicos sobre la religión– será significativo observar esta etapa histórica como antecedente imprescindible para la construcción académica de la noción de politeísmo. Es innegable que las contribuciones "protestantes" y "renacentistas" a la construcción moderna del politeísmo han sido ampliamente investigadas, sin embargo, aún no se ha prestado la debida atención al aporte ofrecido por aquellos observadores coloniales que favorecieron al replanteamiento de la "teoría implícita del politeísmo",[14] la misma que se desarrolló durante la primera parte de la historia cristiana. En los contextos coloniales, las ideas alrededor de los errores paganos fueron sometidas a una forma de verificación hermenéutica, tras el descubrimiento de nuevas formas de "idolatrías" o "paganismos". En consecuencia, el análisis de la reflexión sistemática producida por las órdenes misioneras en las Américas constituye un paso indispensable para una "arqueología" de los conocimientos modernos sobre la religión.

LOS DIOSES DE TLATELOLCO: UN PROBLEMA HISTÓRICO-RELIGIOSO

Debido a las condiciones coloniales de la producción de discursos cristianos sobre las religiones de los pueblos paganos, creemos que esta propuesta de investigación arqueológica con

---

[12] Para una cuidadosa reconstrucción de la imagen renacentista de los dioses antiguos, a partir de la perspectiva iconológica de la escuela de Aby Warburg, véase Seznec, *La survivance des dieux antiques*.

[13] Hume, *Natural History of Religion*.

[14] He trabajado, en un primer acercamiento, la construcción de una teoría franciscana sobre los dioses mesoamericanos en Botta, "Towards a Missionary Theory of Polytheism".

respecto a los saberes histórico-religiosos –en particular los que conciernen al conocimiento sobre los dioses– representan un ejercicio preliminar necesario para cualquier intento de describir una "forma mesoamericana de politeísmo"[15] o para tratar de definir la imagen particular de los seres extra-humanos que caracterizaron las religiones indígenas por medio de un término convencional y descolonizado. Por lo tanto, y a pesar de la compleja condición hermenéutica del debate científico alrededor de la noción de politeísmo, consideramos necesario, en esta fase de la investigación, utilizar la fórmula paradójica "dioses de Tlatelolco" que trata de describir no tanto la "aparición" de los antiguos dioses prehispánicos en el contexto de los discursos franciscanos, sino la construcción de un espacio dialógico de enunciación en el contexto novohispano.[16]

El proyecto misionero franciscano que se desarrolló en el Colegio Imperial de la Santa Cruz de Tlatelolco[17] rechazó tajantemente la religión indígena. A pesar de esta disposición, los discursos producidos en el Colegio edificaron espacios compartidos en el campo de las relaciones entre la cultura cristiana y la indígena (sobre todo en el plano lingüístico), siempre con sus respectivas salvedades. Desde el punto de vista de la doctrina cristiana, la verdad absoluta del Dios único relegó a los dioses indígenas al terreno de la falsedad, sin dejar espacio para una negociación a nivel teológico. Espacio dialógico que se abrió entre las dos culturas, la negociación religiosa se desplegó de forma distinta según la dirección de los procesos enunciativos. De un lado, los misioneros acogieron –no importa si de forma voluntaria o involuntaria– elementos indígenas (lingüísticos, religiosos, culturales, etc.) en su intento de traducir la doctrina cristiana a un campo semántico ajeno, produciendo por tanto una forma parcial de

---

[15] Para una primera mirada al problema del politeísmo mesoamericano, véanse por lo menos Florescano, "Sobre la naturaleza de los dioses de Mesoamérica"; Houston y Taube, "Of Gods, Glyphs and Kings"; López Austin, "Nota sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexica".

[16] Sobre la construcción de espacios compartidos en el enfrentamiento entre franciscanos y culturas indígenas, resulta sugerente la reciente propuesta metodológica de Mariana C. Zinni en "Umbrales hermenéuticos: los 'prólogos' y 'advertencias' de fray Bernardino de Sahagún", "De la metáfora náhuatl: construcción de la divinidad en dos textos sahaguntinos" y "Modos metafóricos y adecuación retórica en dos textos de fray Bernardino de Sahagún.

[17] Sobre el Colegio franciscano de Tlatelolco existen múltiples trabajos científicos. Entre los más destacados es necesario citar, por lo menos, estudios "clásicos" enfocados en la interpretación de la labor misionera: Kobayashi, *La educación como conquista* y Ricard, *La Conquête spirituelle du Mexique*. Para una reciente mirada sobre la labor franciscana, véase también Alberro, "El Imperial Colegio de Santa Cruz y las aves de rapiña".

"nahuatlización" de su pensamiento teológico.[18] Sin embargo, este proceso no representó una verdadera apertura de un diálogo con la cultura indígena. Por el otro lado, el diálogo muestra en efecto una naturaleza diferente: cuando los franciscanos se dedicaron a la descripción de las religiones prehispánicas –en una dirección dialógica contraria– la mirada evangelizadora se transformó en un intransigente juicio.[19]

Así pues, la fórmula paradójica "dioses de Tlatelolco" puede ser útil para representar el dramático proceso hermenéutico a través del cual los franciscanos pretendieron insertar a los dioses prehispánicos en un marco teológico coherente; proceso caracterizado por obstáculos en la comunicación –concernientes a las diferentes concepciones de la idea de divinidad– y con un acento de desigualdad de poder en el diálogo entre los actores sociales. En definitiva, el proyecto colectivo de Tlatelolco produjo una nueva imagen de las deidades prehispánicas, al tiempo que el proceso de colonización del imaginario religioso indígena[20] desembocó en la producción de discursos "universales" sobre la religión, no sólo en el contexto novohispano sino también en el debate teológico europeo.

En este sentido, la orden franciscana definió al Colegio Imperial de la Santa Cruz de Tlatelolco como el más importante proyecto pedagógico de la primera etapa de la historia de la Nueva España; asimismo representó el espacio de elaboración de una trascendente reflexión sobre la naturaleza de la religión prehispánica de Mesoamérica. A través de las extraordinarias operaciones etnográficas,[21] de las cuales participaron activamente las élites indígenas al repensar y replantear su memoria, el Colegio emprendió una reconstrucción sin precedentes de los antiguos conocimientos sobre los dioses indígenas. En ella se combinaron, por un lado, la necesidad de comprender y colonizar el imaginario indígena y, por el otro, la de preservar una parte de su memoria. Indudablemente, este intento de representación de la religión prehispánica constituyó un ejemplo de la asombrosa complejidad de la cultura novohispana y de la

---

[18] Sobre el problema de la nahuatlización del cristianismo, véase Dibble, "The Nahuatlization of Christianity". En torno a los complejos procesos dialógicos entre el pensamiento teológico cristiano y las categorías religiosas nahuas, consúltese el fundamental Burkhart, *The Slipperly Earth*.

[19] Para una mirada a los procesos "conflictuales" producidos en el campo religioso novohispano, véase Tavárez, *The Invisible War*.

[20] Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire*.

[21] Sobre la noción de *discurso etnográfico*, véase la reciente propuesta teórica de Solodkov, *Etnógrafos coloniales*.

permeabilidad recíproca entre lo europeo y lo indígena en el curso de la historia colonial. Al respecto, no se debe olvidar que, aunque existió una cierta forma de ósmosis en ambas direcciones, la vigilancia sobre las fronteras hermenéuticas entre las dos culturas fue ejercida –desde un punto de vista teológico– por los actores que controlaron el poder de enunciación: los franciscanos.

Por ello, las obras de los franciscanos que reflexionaron en Tlatelolco sobre las deidades indígenas se llevaron a cabo bajo el signo de una intransigencia teológica. Entre los discursos misioneros producidos en el ambiente cultural del Colegio, los *Coloquios*[22] representaron el ejemplo más trascendente de esta actitud.[23] Sea cual sea el punto de vista sobre el valor histórico y hermenéutico de los *Coloquios*, se puede apreciar en ellos la intención de Bernardino de Sahagún de representar, a través de un artificio retórico, la supuesta y definitiva abdicación de la religión prehispánica en su "transcripción" del diálogo que tuvo lugar en 1524 entre los Doce franciscanos y los sabios indígenas. Relativo a la historicidad de los *Coloquios* se han escrito muchas páginas, y muy diferentes son las opiniones al respecto. Sin embargo, es probable que la realidad representada por Sahagún no haya correspondido a la condición histórica que los franciscanos estaban experimentando en aquel momento, ya que en 1564, cuando el referido fraile decidió darle forma extendida y coherente a las minutas en las cuales había guardado el recuerdo de aquel diálogo tan temprano, las deidades prehispánicas no sólo no habían sido olvidadas por los indígenas, sino que la tarea misional de los franciscanos tampoco parecía acercarse a su esperado éxito. Así, la representación sahaguntina de la supuesta victoria sobre la religión indígena, más bien constituyó, paradójicamente, la señal del escándalo producido por la persistencia de las costumbres antiguas, tanto en un plano material como en un nivel simbólico. En efecto, ni la eliminación física de los ídolos, de las estatuas y de las pinturas, ni siquiera las disputas teológicas que se habían desarrollado a lo

22 El texto sahaguntino fue descubierto en el Archivo Vaticano en 1922 y es hoy conocido como *Colloquios y doctrina christiana con que los doze frayles de San Francisco enbiados por el Papa Adriano Sesto y por el Emperador Carlos quinto convirtieron a los indios de la Nueva España en lengua Mexicana y Española*. Utilizamos aquí la edición preparada por Miguel León-Portilla en 1986.

23 La bibliografía sobre los *Coloquios* es muy extensa. Además de los muchos estudios fundamentales de Miguel León-Portilla, véanse Burkhart, "Doctrinal Aspects of Sahagún's *Colloquios*", Dehouve, "Un diálogo de sordos: los Coloquios de Sahagún" y la reflexión crítica de Klor de Alva, "La historicidad de los *coloquios* de Sahagún". En cambio, en favor de la autenticidad de los *Coloquios*, Duverger, *La conversion des Indiens de Nouvelle-Espagne*.

largo de las primeras cuatro décadas de la historia franciscana habían sido suficientes para erradicar definitivamente todas las antiguas tradiciones religiosas de los indígenas.

Ahora bien, con respecto a los dioses, el discurso sahaguntino representó una muestra de las primeras tentativas de incorporación simbólica de las culturas indígenas al interior de una concepción cristiana de la salvación. Por ejemplo, en el conocido intento de refutación contenido en el capítulo cuarto de los *Coloquios*, en el cual Sahagún se dedicó detenidamente a explicar la teología cristiana, se observa la negación de cada afán de explicación de la naturaleza de los dioses indígenas según sus propios principios. En este texto, Sahagún identificó a los dioses indígenas con el demonio y planteó una forma implícita de angelología,[24] pues para este fraile los dioses indígenas no eran seres pertenecientes a una distinta visión del mundo, sino que representaron la personificación de demonios cristianos o ángeles caídos. De forma que, si bien la idea del Dios cristiano –a través de su parcial nahuatlización– había empezado su camino dentro del capital simbólico indígena, los dioses prehispánicos fueron sometidos a un proceso de asimilación en un campo religioso dominado exclusivamente por categorías cristianas.

En cambio, si consideramos la escritura de los *Coloquios* como el producto de un dramático momento de transición en la historia del proyecto misionero de Tlatelolco, quizás será útil identificar tres distintas etapas en el proceso de enfrentamiento teológico de los franciscanos con las imágenes de los dioses indígenas: la primera, representada por la obra "optimista" de Andrés de Olmos; la segunda, "pesimista", en la cual Bernardino de Sahagún juega un papel protagónico y, la tercera, "recapitulativa", encabezada por Juan de Torquemada.

---

[24] Sobre la idea franciscana del diablo en la Nueva España, véase Cervantes, *The Devil in the New World*.

LOS DIOSES PREHISPÁNICOS EN TRES ETAPAS DEL PENSAMIENTO FRANCISCANO

Como ya hemos señalado, es posible trazar una primera etapa del discurso sobre los dioses al interior de la fase heroica y optimista de la labor franciscana.[25] Por supuesto, desde el punto de vista que nos interesa, esta etapa encuentra su más relevante expresión en las primeras obras etnográficas que fueron realizadas en el curso de los primeros años de la fundación del Colegio. No cabe duda de que el principal actor de esta primera empresa fue fray Andrés de Olmos, quien asumiría un papel protagónico dentro del Colegio. Como es sabido, la crónica, que probablemente había sido terminada en 1539 y que contenía sus investigaciones, desapareció definitivamente.[26] Por fortuna, el manuscrito de la *Suma* que el mismo Olmos escribió en 1546 a partir del ausente *Tratado de antigüedades mexicanas*, tuvo amplia difusión en el siglo XVI y diversos fragmentos de su obra fueron ampliamente citados, entre otros, por los frailes Gerónimo de Mendieta, Juan de Torquemada, y el oidor Alonso de Zorita, quienes hicieron un uso extenso de sus escritos, incluso en lo referente a la religión indígena. Sobre este tema, reconocemos la dificultad de reconstruir de forma completa y coherente la reflexión sobre la religión indígena de Olmos, aunque consideramos factible la existencia de, por lo menos, algunos fragmentos de la obra de este autor como importantes testimonios de la primera etapa del discurso sobre los dioses prehispánicos. Ello permite apreciar una apertura hacia las formas de vida de los indígenas y la relación que establecieron con sus dioses, aunque siempre impregnados por el proyecto de Olmos y su argumentación retórica de carácter excluyente.

Por ejemplo, si confiamos en las palabras de Mendieta –quien pudo consultar la *Suma* de Olmos– el fraile etnógrafo se refirió explícitamente a los saberes relacionados con los dioses como fábulas y ficciones:

---

[25] Para una historia de las misiones franciscanas en la Nueva España, además de los trabajos ya citados y entre muchos otros, se pueden consultar Baudot, *Utopie et Histoire au Mexique*, y *La pugna franciscana por México*; Chauvet, *Los franciscanos en México*; Díaz Balsera, *The Pyramid under de Cross*; Frost, *La historia de Dios en las Indias*; Maravall, "La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España"; Morales, *Franciscan Presence in the Americas*; Rubial García, *La hermana pobreza*.

[26] Sobre la obra de Olmos, sigue siendo fundamental el trabajo de Baudot, *Utopie et Histoire au Mexique*.

> Cuenta el venerable y muy religioso padre Fr. Andrés de Olmos que lo que coligió de las pinturas y relaciones que le dieron los caciques de México, Tezcuco, Huexotzinco, Cholula, Tepeaca, Tlamanalco y las demás cabeceras, cerca de los dioses que tenían, es que diversas provincias y pueblos servían y adoraban a diversos dioses y diferentemente relataban diversos desatinos, fábulas y ficciones, las cuales ellos tenían por cosas ciertas, porque si no las tuvieran por tales, no las pusieran por obra con tanta diligencia y eficacia, como abajo se dirá, tratando de sus fiestas (Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, libro segundo, 181).

Si bien Olmos puede considerarse como el forjador de una metodología y también el autor de los primeros resultados etnográficos útiles para la investigación histórico-religiosa, su representación de los dioses está desprovista de la capacidad de penetración hermenéutica en el campo semántico indígena. Tras relatar mitos prehispánicos y relacionar las fiestas que se habían dedicado a los dioses, la única argumentación que Olmos ofreció fue de carácter muy general sobre los distintos errores en el interior de la vida religiosa indígena. Desde esta perspectiva, cualquier intento de comparar las formas de idolatría con la verdadera fe cristiana iba en detrimento de los indígenas quienes, engañados por el diablo, ni siquiera conocían la forma correcta de rezar a sus dioses:

> Para haber de orar a sus dioses, no sabían qué cosa era ponerse de rodillas, sino en cuclillas, como suelen estar para parlar o descansar, en que se ve la poca reverencia en que tenían a sus dioses; y es de maravillar cómo el demonio, pues apetece ser adorado y reverenciado en la forma y manera que ese mismo dios, no les enseñó el ponerse de rodillas cuando le hacían oración, según que todos los fieles lo han usado y usan al tiempo que ofrecen sus oraciones a Dios; y los mismos indios ahora después de cristianos están tan puestos en ello, que se estarán tres y cuatro horas de rodillas sin menearse de un lugar (204).

Del mismo modo, a Olmos le pareció espantosa la manera con que los indígenas solían representar a los dioses en sus pinturas, porque consideró que los indios, aunque acudiesen sinceramente a servicio de sus dioses, solamente lo hacían por temor:

> Lo que parece admirar cerca de sus dioses, es cómo los pintaban o esculpían tan fieros y espantosos; porque si eran hombres, o parecieron al principio como hombres (según arriba se dijo), no les había de dar otras feas y tan fieras figuras, sino de hombre (205).

De hecho, en la operación analógica que se halla en el fragmentado corpus documental transmitido por Olmos, pueden reconocerse algunas de las herramientas teológicas que la tradición judeocristiana había utilizado para luchar contra los ídolos y los dioses de los antiguos. Ejemplo claro de ello lo testimonia un pasaje de la obra de Zorita, extraído explícitamente de la *Suma* de Olmos, en el que el fraile utilizó frecuentemente la teoría euhemerística, según la cual los dioses paganos eran simplemente hombres destacados de quienes se había conservado la memoria y cuya imagen, con el tiempo, había adquirido un carácter mítico:

> Fray Andrés pone su origen y refiere muchas vanidades, y supersticiones que todas son cosas de burla, como inventadas por tan malo y perverso autor, con que tenía ciegas aquellas gentes, atónitas y engañadas, como su ministro Simón Mago tenía a los de Samaria con otras tales invenciones y burlerías como se refiere en el capítulo 8 de los Actos de los Apóstoles. Y por Eusebio Cesariense en el capítulo 1 libro 2 de la *Historia ecclesiastica* y en el capítulo 12 dice que en tal manera tenía engañados a los romanos que lo tenían por Dios y que a él y a una ramera que traía consigo les hicieron estatuas y se prostraban ante ellas y las adoraban y les ofrecían víctimas e incienso (Zorita, *Relación de la Nueva España*, 136).

En resumen, de la primera etapa etnográfica novohispana emergió la imagen de una realidad completamente errónea y derrotada del culto a los dioses prehispánicos. Será en la segunda etapa en la que la reflexión franciscana sobre los dioses indígenas se desarrolle de una manera distinta, tras el agotamiento de esta primera fase optimista de la labor del Colegio. Después de los acontecimientos que tuvieron lugar en el año de 1540 –referentes a la crisis del proyecto de Zumárraga–, la percepción respecto a la acción misionera cambió profundamente. La más evidente manifestación de este cambio

de perspectiva es el punto de vista pesimista de Sahagún[27] que se encuentra en sus *Coloquios*, aunque también es perceptible en los conocidos y durísimos textos en contra de la idolatría y de los dioses que se localizan en el *apéndice* del primer libro de su *Historia general*:

> Síguese de aquí claramente que Huitzilopuchtli no es dios, ni tampoco Tláloc, ni tampoco Quetzalcóatl. Cihuacóatl no es diosa; Chicomecóatl no es diosa; Teteuinnan no es diosa; Tzaputlatena no es diosa; *cihuateteo no son diosas*; Chalchiuhtliicue no es diosa; Huixtocíhuatl no es diosa; Tlazultéutl no es diosa; Xiuhtecuhtli no es dios; Macuilxúchitl o Xuchipilli no es dios; Umácatl no es dios; Ixtlilton no es dios; Opuchtli no es dios; Xipe Tótec no es dios; Yiacatecuhtli no es dios; Chicunquíahuitl no es dios; Chalmecacíhuatl no es diosa; Acxmuxúcuil no es dios; Nácxitl no es dios; Cochímetl no es dios; Yacapitzáhuac no es dios; Nappatecuhtli no es dios; *tepictoton* no son dioses; el Sol, ni la Luna, ni la Tierra, ni la Mar, ni ninguno de todos los otros que adorábades no es dios; todos son demonios. Ansí lo testifica la Sagrada Escriptura diciendo: *Omnis dii Gentium demonia*. Quiere decir: «Todos los dioses de los gentiles son demonios»" (68).

Por lo tanto, es evidente el carácter prescriptivo y excluyente de la conocida cita del texto del Salmo 95 que "testifica" la naturaleza errónea de todos los dioses prehispánicos. Sin lugar a dudas, las décadas que Sahagún dedicó a la investigación sobre la cultura prehispánica representaron la culminación de la metodología que había sido desarrollada por Olmos. En este sentido, el fracaso de los primeros intentos de extirpación de la idolatría generó en Sahagún la necesidad de un estudio más detenido sobre los antiguos dioses.[28] Si nos fijamos en el producto final de la labor

---

[27] Sobre la obra de Sahagún, véanse, por lo menos, Bustamante García, *La obra etnográfica y lingüística de Fray Bernardino de Sahagún*, y *Fray Bernardino de Sahagún: una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*; Edmonson (ed.), *Sixteenth Century Mexico*; Klor De Alva, Nicholson, Quiñones Keber (eds.), *The Work of Bernardino de Sahagun*; León-Portilla, *Bernardino de Sahagún. Pioniero de la antropología*, y *Bernardino de Sahagún. Quinientos años de presencia*; Máynez, Romero Galván (eds.), *Segundo coloquio El universo de Sahagún. Pasado y presente 2008*, y *El universo de Sahagún. Pasado y presente. Tercer coloquio*; Nicolau D'Olwer, *Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590)*; Ríos Castaño, *Translation as Conquest*; Romero Galván, Máynez (eds.), *El universo de Sahagún. Pasado y presente. Coloquio 2005*.

[28] Con respecto a la representación de los dioses indígena en la obra sahaguntina, véanse Olivier "El panteón en la *Historia general de las cosas de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún"

sahaguntina, se puede apreciar la mayor complejidad de las herramientas teológicas y apologéticas –que habían sido parcialmente utilizadas por Olmos y también por otro protagonista de la empresa franciscana: Motolinía–[29], así como una menor confianza con respecto al éxito de la labor misionera.

Esta mayor capacidad analítica que se advierte en la obra de Sahagún no produjo una mejor comprensión del pensamiento indígena, sino una detenida y minuciosa deconstrucción de sus dioses, que ni Olmos ni Motolinía habían perseguido en forma tan sistemática. En relación con este asunto, es interesante observar el producto final del trabajo enciclopédico sahaguntino, sin perder de vista el atormentado proceso de desestructuración del imaginario indígena que llevó a cabo y que lo condujo a la cristalización de las imágenes de los dioses, tal y como se puede verificar en el primer libro del *Códice Florentino.*[30] Contrariamente a lo que Sahagún pretendía demostrar en sus *Coloquios*, las imágenes de los dioses que se encuentran en el *Códice Florentino* representan el producto de un conflicto simbólico entre distintas interpretaciones de la idea de dios. Este conflicto lo podemos rastrear cronológicamente en la obra de este franciscano a través de la recolección de testimonios que realizó y que se encuentran contenidos, en primera instancia, en los *Primeros memoriales* de Tepepulco, después en los *Códices matritenses* de Tlatelolco y, en último lugar, en la redacción final de la *Historia General*. Si nos fijamos en las diferentes calidades de los materiales que constituyeron el punto de partida y el punto final de este proceso, aparece ineludiblemente el contraste macroscópico entre estas dos concepciones. Si bien los materiales recogidos en Tepepulco, durante la primera etapa de la operación etnográfica, testimonian exclusivamente descripciones de los cuerpos de las deidades indígenas,[31] en la redacción final del *Códice florentino* emerge la definitiva deconstrucción de la mirada indígena y el rechazo de la materialidad de los

---

y "El panteón mexica a la luz del politeísmo grecolatino: el ejemplo de la obra de fray Bernardino de Sahagún".

[29] Me he ocupado de la representación de los dioses en la obra de Motolinía en Botta, "El politeísmo como sistema de traducción. La obra misionera de Toribio de Benavente Motolinía frente a la alteridad religiosa de la Nueva España".

[30] Sobre la transformación de las imágenes de los dioses: Quiñones Keber "Deity Images and Texts in the *Primeros Memoriales* and *Florentine Codex*".

[31] Sahagún, *Primeros Memoriales*.

dioses,[32] cuyas imágenes fueron "purificadas" de su carácter corporal y de su calidad pictográfica. En síntesis, podemos afirmar que las descripciones de las deidades de los *Primeros memoriales* fueron sometidas a una forma de dispositivo antipagano –gracias a la utilización sistemática de las diferentes herramientas de la tradición judeocristiana– y se transformaron, en el *Códice florentino*, en un espacio enunciativo en el interior del cual se producía un discurso explícito de acusación contra la idolatría indígena.

Si en el ámbito de las argumentaciones antiidolátricas de Sahagún se aprecia una continuidad con sus correligionarios en cuanto a la naturaleza de las herramientas hermenéuticas –no sucede lo mismo en cuanto a la intensidad de su uso–, en cambio, una importante característica de su obra es representada por la aparición de una mirada comparativa que tendría un papel fundamental no sólo en las reflexiones posteriores de los franciscanos, sino para el nacimiento de un razonamiento general sobre la naturaleza de la religión que caracterizó toda la historia moderna. Aunque los intentos de comparación entre los dioses indígenas y los dioses antiguos en la obra de Sahagún no fueron tan sistemáticos como en las reflexiones posteriores, sí representaron la señal de un cambio profundo de sensibilidad. Efectivamente, el espacio comparativo no constituye una apertura hermenéutica, sino que procede del camino de una progresiva asimilación de lo indígena al campo religioso cristiano. Empero, en la perspectiva de la construcción de una "teoría general" sobre los dioses paganos, los intentos comparativos sahaguntinos muestran que el "problema" representado por las deidades indígenas ya no se podía seguir pensando en una perspectiva "local" o "etnográfica".

Los discursos sahaguntinos sobre la diferente forma de pensamiento teológico indígena constituyeron, pues, la extrema reacción en contra de una mentalidad difícil de erradicar. Cabe notar que uno de los efectos secundarios del "diálogo intercultural"[33] favorecido por Sahagún fue tratar de llevar al mundo indígena fuera del reino demoníaco de la idolatría; los franciscanos proporcionaron a los indígenas herramientas conceptuales para repensar su pasado. No es casualidad que la

---

[32] Sahagún, *Florentine Codex*. Sobre el problema de la "materialidad" de los dioses del politeísmo, véanse Augé, *Génie du paganisme*, y *Le dieu objet*.
[33] Bremer, "Sahagún and the Imagination of Interreligious Dialogues".

cultura teológica de Tlatelolco haya formado a varios de los más destacados cronistas indígenas de la segunda mitad del siglo XVI.[34]

En el mismo contexto que produjo la aparición de una subjetividad historiográfica indígena, se abrió también la tercera y última fase de la producción discursiva sobre los dioses indígenas en Tlatelolco. Justo en el medio de la crisis del Colegio, y del fracaso de su proyecto pedagógico, el discurso acerca de los dioses llegó a su clímax en las obras de Gerónimo de Mendieta y, sobre todo, en la *Monarquía indiana* de Juan de Torquemada,[35] quien había sido guardián del Colegio. En la gran complejidad teológica de la obra de este último se encuentra una reflexión madura sobre la naturaleza de la idolatría indígena.[36] A diferencia de Sahagún, que no había realizado una comparación metódica con los dioses de los antiguos en sus escritos, en la obra de Torquemada, publicada en Sevilla en 1615, se observa el esfuerzo de este fraile por consignar de manera sistemática y meticulosa algunos ejemplos de analogías. Torquemada se valió de las herramientas antipaganas contenidas en la *Ciudad de Dios* de San Agustín,[37] hasta el punto de proponer la identidad de los dioses paganos del Viejo y del Nuevo Mundo:

> Este fue un error universal en que incurrieron, no sólo aquellos antiquísimos gentiles, sino también estos nuestros occidentales indios; los cuales tuvieron en tanto precio al sol y luna, que los confesaron por unos de sus mayores dioses, a los cuales edificaron muchos y muy sumptuosos templos, como en otra parte hemos visto. Los primeros que cayeron en esta ceguedad y miseria de adorar al sol, luna y estrellas, fueron los de Egipto (Torquemada, *Monarquía indiana*, libro VI, cap. XII, 52).

[34] Aún no ha sido suficientemente investigada la contribución de estos protagonistas de la historia novohispana en el debate sobre los dioses. Sería útil, por ejemplo, volver a leer las obras de Tezozómoc, Ixtlilxóchitl y Pomar, teniendo en cuenta el contexto conflictivo, competitivo, agonístico en el que los discursos sobre los dioses representaban también un recurso político para repensar el pasado. Para una mirada al papel protagónico de los cronistas indígenas, véanse Romero Galván, *Los privilegios perdidos: Hernando de Alvarado Tezozómoc, su tiempo, su nobleza y su* Crónica Mexicana, y la novedosa propuesta de Schroeder, Cruz, Roa-de-la-Carrera, Tavárez (eds.), *Chimalpahin's Conquest*.

[35] Para una introducción a la vida y obras de Torquemada, véanse Alcina Franch, "Juan de Torquemada, 1562-1624" y Léon-Portilla, "Biografía de fray Juan de Torquemada".

[36] Véase Botta, "Dioses del Viejo y del Nuevo Mundo. El discurso sobre las divinidades indígenas en la obra de fray Juan de Torquemada".

[37] Botta, "Representar a los dioses indígenas a través de San Agustín".

La reflexión de Torquemada permitió justamente incorporar la historia de los dioses de Mesoamérica en el marco universal de la Monarquía católica.[38] En la extensa obra de este fraile, la idolatría no es solamente el instrumento utilizado para juzgar en forma excluyente la religiosidad indígena, sino que representa una herramienta que favoreció la inclusión de las creencias y de las prácticas indígenas a un sistema global de conocimiento.[39] De hecho, el modelo interpretativo de Torquemada permitió observar de manera uniforme y coherente las diferencias culturales producidas en el curso de la entera historia de la humanidad:

> Y no te parezca fuera de propósito, tratando de indios occidentales y de su moda de religión, hacer memoria de otras naciones de el mundo, tomando las cosas que han usado desde sus principios, porque uno de mis intentos, escribiendo esta larga y prolija historia, ha sido dar a entender que las cosas que estos indios usaron, así en la observancia de su religión como en las costumbres que tuvieron, que no fueron invenciones suyas nacidas de su solo antojo, sino que también lo fueron de otros muchos hombres del mundo, y que nada hicieron éstos que no fuese costumbre y hecho antiguo. Y que todo, o lo más que es otras naciones del mundo obraron, se verifica y comprueba en ésta, como parecerá en los libros que se siguen (*Monarquía indiana*, libro VII, 136).

Torquemada pudo aplicar sistemáticamente al análisis de la idolatría indígena el método comparativo que ya había sido propuesto por Sahagún, pero elevado a un nivel superior de generalización, pues dicho fraile no pretendió únicamente introducir a la historia religiosa indígena dentro del álveo de las culturas clásicas, sino también diseñar un modelo de tipo global. Es por esto que su proyecto concibió a las culturas indígenas a través de una noción universal de religión. En consecuencia, la idolatría se transformó, de una herramienta hermenéutica para denostar la religión indígena como forma de error, a una ley universal del desarrollo religioso. El cambio interpretativo de Torquemada fue originado por un contexto histórico profundamente transformado. En la fase de gran

---

[38] Gruzinski, "Les mondes mêlés de la monarchie catholique et autres «connected histories»".
[39] Sobre la inclusión de las religiones mesoamericanas en un sistema occidental de conocimiento, véanse Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance* y Pardo, *The Origins of Mexican Catholicism*.

expansión de la Monarquía católica, se multiplicaron las relaciones con otras civilizaciones en América y en Asia, lo que ocasionó una concepción global del espacio planetario. Por su parte, los propósitos misioneros se volvieron dispositivos al servicio de un proyecto político de mundialización (Gruzinski, *Les quatre parties du monde,* 30-31), en un perfecto "teatro de observación" para analizar los cambios en las condiciones de posibilidad que formaron el discurso global sobre la religión. La labor misionera ya no fue más "etnográfica" sino que se tornó "antropológica", es decir, que la comparación ofreció un instrumento taxonómico que permitió la inclusión de las culturas indígenas dentro de una concepción generalizada de idolatría, de una implícita teoría universal del politeísmo y, por ende, de una renovada noción de religión.

Conclusiones

El resultado de la reflexión colectiva de Tlatelolco respondió al afán taxonómico de la cultura cristiana frente a la asombrosa diversidad religiosa del mundo conocido en el curso de la Edad Moderna. Los franciscanos aportaron una contribución fundamental a la construcción de una primera teoría global sobre los dioses indígenas de la Nueva España que, en el curso del siglo XVII, representó el punto de inflexión para la construcción de una noción universalizada de politeísmo. No obstante, los dioses indígenas representaron un límite intransitable para la voluntad dialógica de los franciscanos, al mismo tiempo que constituyeron el espejo de todas las ambigüedades y contradicciones de su labor misional. En efecto, los dioses que representaron el último de los enemigos en la obra de extirpación de la idolatría terminaron por resurgir como un producto dialógico totalmente distinto de los antiguos dioses prehispánicos. Sin embargo, la cultura novohispana no podrá prescindir de esta nueva imagen de su pasado: los "dioses de Tlatelolco", por lo tanto, no representaron solamente un fruto de la cultura y de la historia mexicana, sino que ofrecen una contribución esencial para todas aquellas reflexiones sobre la pluralidad religiosa, para todas aquellas disciplinas que se dedican al estudio de los fenómenos religiosos. Por esta razón, los dioses de Tlatelolco son patrimonio de la humanidad entera.

BIBLIOGRAFÍA

ALBERRO, SOLANGE, "El Imperial Colegio de Santa Cruz y las aves de rapiña: una modesta contribución a la microfísica del poder a mediados del siglo XVI", en *Historia Mexicana*, 64: 1, 2014, 7-64.

ALBERRO, SOLANGE Y GONZALBO, PILAR, *La sociedad novohispana. Estereotipos y realidades*, México: El Colegio de México, 2013.

ALCINA FRANCH, JOSÉ, "Juan de Torquemada, 1562-1624", en Robert Wauchope (ed.), *Handbook of Middle American Indians*, vol. 13, *Guide to Ethnohistorical Sources. Part Two*, Howard F. Cline (ed.), Austin: University of Texas Press, 1973, 256-275.

AUGÉ, MARC, *Génie du paganisme*, Paris: Éditions Gallimard, 1982.

__________, *Le dieu objet*, Paris: Flammarion, 1988.

BARBU, DANIEL, *Naissance de l'idolâtrie. Image, identité, religion*, Liège: Presses Universitaires de Liège, 2016.

BAUDOT, GEORGES, *Utopie et Histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*, Toulouse: Editions E. Privat, 1976.

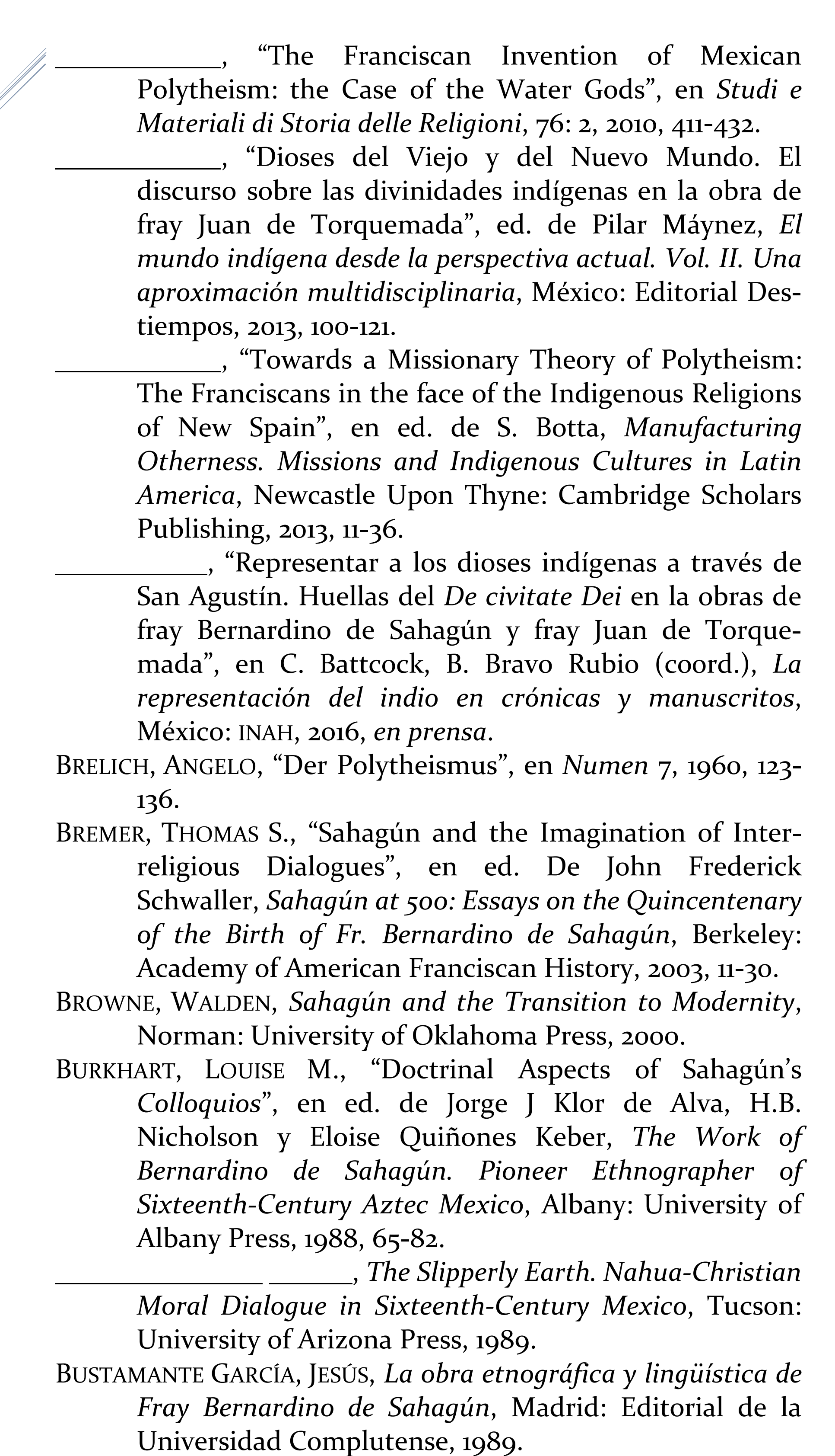
______________, *La pugna franciscana por México*, México: Alianza Editorial Mexicana/CONACULTA, 1990.

BERNAND, CARMEN Y GRUZINSKI, SERGE, *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Paris: Éditions du Seuil, 1988.

BODIN, JEAN, *De la démonomanie des sorciers*, Paris: I. Du Puys, 1580.

BORGEAUD, PHILIPPE, *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris: Seuil, 2004.

BOTTA, SERGIO, "El politeísmo como sistema de traducción. La obra misionera de Toribio de Benavente Motolinía frente a la alteridad religiosa de la Nueva España", en *Guaraguao. Revista de Cultura Latinoamericana*, 28: 12, 2008, 9-26.



____________, "The Franciscan Invention of Mexican Polytheism: the Case of the Water Gods", en *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 76: 2, 2010, 411-432.

____________, "Dioses del Viejo y del Nuevo Mundo. El discurso sobre las divinidades indígenas en la obra de fray Juan de Torquemada", ed. de Pilar Máynez, *El mundo indígena desde la perspectiva actual. Vol. II. Una aproximación multidisciplinaria*, México: Editorial Destiempos, 2013, 100-121.

____________, "Towards a Missionary Theory of Polytheism: The Franciscans in the face of the Indigenous Religions of New Spain", en ed. de S. Botta, *Manufacturing Otherness. Missions and Indigenous Cultures in Latin America*, Newcastle Upon Thyne: Cambridge Scholars Publishing, 2013, 11-36.

___________, "Representar a los dioses indígenas a través de San Agustín. Huellas del *De civitate Dei* en la obras de fray Bernardino de Sahagún y fray Juan de Torquemada", en C. Battcock, B. Bravo Rubio (coord.), *La representación del indio en crónicas y manuscritos*, México: INAH, 2016, *en prensa*.

BRELICH, ANGELO, "Der Polytheismus", en *Numen* 7, 1960, 123-136.

BREMER, THOMAS S., "Sahagún and the Imagination of Inter-religious Dialogues", en ed. De John Frederick Schwaller, *Sahagún at 500: Essays on the Quincentenary of the Birth of Fr. Bernardino de Sahagún*, Berkeley: Academy of American Franciscan History, 2003, 11-30.

BROWNE, WALDEN, *Sahagún and the Transition to Modernity*, Norman: University of Oklahoma Press, 2000.

BURKHART, LOUISE M., "Doctrinal Aspects of Sahagún's *Colloquios*", en ed. de Jorge J Klor de Alva, H.B. Nicholson y Eloise Quiñones Keber, *The Work of Bernardino de Sahagún. Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*, Albany: University of Albany Press, 1988, 65-82.

________________ ______, *The Slipperly Earth. Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson: University of Arizona Press, 1989.

BUSTAMANTE GARCÍA, JESÚS, *La obra etnográfica y lingüística de Fray Bernardino de Sahagún*, Madrid: Editorial de la Universidad Complutense, 1989.

_________________________, *Fray Bernardino de Sahagún: una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*, México: UNAM, 1990.

CERVANTES, FERNANDO, *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain*, New Haven: Yale University Press, 1994.

CHAUVET, O.F.M., FIDEL DE JESÚS, *Los franciscanos en México (1523-1980). Historia breve*, México: Tradición, 1989.

DEHOUVE, DANIÈLE, "Un diálogo de sordos: los Coloquios de Sahagún", en *Estudios de cultura náhuatl*, 33, 2002, 185-216.

DÍAZ BALSERA, VIVIANA, *The Pyramid under de Cross. Franciscan Discourses of Evangelization and the Nahua Christian Subject in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson: The University of Arizona Press, 2005.

DIBBLE, CHARLES, "The Nahuatilization of Christianity", en ed. de Munro S. Edmonson, *Sixteenth-Century Mexico. The Work of Bernardino de Sahagún*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 1974, 225-33.

DUBUISSON, DANIEL, *The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003.

DUVERGER, CHRISTIAN, *La conversion des Indiens de Nouvelle-Espagne*, Paris: Éditions du Seuil, 1987.

EDMONSON, MUNRO (ED.), *Sixteenth Century Mexico. The Work of Sahagún*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 1974.

EIRE, CARLOS M. N., *The War against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

FITZGERALD, TIMOTHY, *The Ideology of Religious Studies*, New York: Oxford University Press, 2000.

FLORESCANO, ENRIQUE, "Sobre la naturaleza de los dioses de Mesoamérica", en *Estudios de cultura náhuatl*, 27, 1997, 41-67.

FROST, ELSA CECILIA, *La historia de Dios en las Indias. Visión franciscana del Nuevo Mundo*, México: Tusquets Editores, 2002.

GLADIGOW, BURKHARD, "Polytheismus und Monotheismus. Zur historischen Dynamik einer europäischen Alternative", en ed. de Manfred Krebernik, Jürgen von Oorschot,

Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients, Münster: Ugarit-Verlag, 2002, 3-20.

GONZALBO AIZPURU, PILAR, *Historia de la educación en la época colonial. El mundo indígena*, México: El Colegio de México, 1990.

GRUZINSKI, SERGE, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIe-XVIIIe siècle*, Paris: Gallimard, 1998.

_______________, "Les mondes mêlés de la monarchie catholique et autres «connected histories»", en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 1, 2001, 85-117.

_______________, *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*, Paris: La Martinière, 2004.

HANEGRAAFF WOUTER J., "Reconstructing 'Religion' from the Bottom Up", en *Numen* 63, 2016, 577–606.

HERNÁNDEZ DE LEÓN-PORTILLA, ASCENSIÓN (ED.), *Bernardino de Sahagún. Diez estudios acerca de su obra*, México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

HOUSTON, STEPHEN Y KARL TAUBE, "Of Gods, Glyphs and Kings: Divinity and Rulership among the Classic Maya", en *Antiquity*, 1996, 289-312.

HUME, DAVID, *Four dissertations. I. The natural history of religion. II. Of the passions. III. Of tragedy. IV. Of the standard of taste*, London: Printed for A. Millar, 1757.

KLOR DE ALVA, JORGE J., "La historicidad de los *coloquios* de Sahagún", en *Estudios de cultura náhuatl*, 15, 1989, 147-184

KLOR DE ALVA, JORGE J., HENRI B. NICHOLSON Y ELOISE QUIÑONES KEBER, (EDS.), *The Work of Bernardino de Sahagún. Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*, Albany: University of Albany Press, 1988.

KOBAYASHI, JOSÉ MARÍA, *La educación como conquista*, México: El Colegio de México, 1984.

LEÓN-PORTILLA, MIGUEL, "Biografía de fray Juan de Torquemada", Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, vol. VII, México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1983, 13-48.

______________________, *Bernardino de Sahagún. Pionero de la antropología*, México: UNAM, 1999.

______________________, (ED.), *Bernardino de Sahagún. Quinientos años de presencia,* México: UNAM, 2002.

LINCOLN, BRUCE, "Nature and Genesis of Pantheons", en *Gods and Demons. Critical Explorations in the History of Religions*, Chicago/London: University of Chicago Press, 2012, 17-29.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO, "Nota sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexica", en *Anales de Antropología*, XX: 2, 1983, 75-87.

MARAVALL, JOSÉ ANTONIO, "La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España", en *Estudios Americanos*, 2, 1949, 199-228.

MASUZAWA, TOMOKO, *The Invention of World Religions, or, How European Universalism was preserved in the Language of Pluralism*, Chicago: University of Chicago Press, 2005.

MÁYNEZ, PILAR, ROMERO GALVÁN, JOSÉ RUBÉN (EDS.), *Segundo coloquio El universo de Sahagún. Pasado y presente 2008*, México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2011.

______________________________, (eds.), *El universo de Sahagún. Pasado y presente. Tercer coloquio*, México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2014.

MENDIETA, JERÓNIMO DE, *Historia eclesiástica indiana*, ed. de Joaquín García Icazbalceta, México: Antigua librería, 1870.

MIGNOLO, WALTER, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995.

MORALES, FRANCISCO (ED.), *Franciscan Presence in the Americas. Essays on the Activities of the Franciscan Friars in The Americas, 1492-1900*, Potomac: Academy of American Franciscan History, 1983.

MOTOLINÍA, FRAY TORIBIO DE BENAVENTE, *Historia de los indios de la Nueva España*, ed. de Edmundo O'Gorman, México: Porrúa, 1984.

NICOLAU D'OLWER, LUIS, *Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590)*, México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1952.

NONGBRI, BRENT, *Before Religion: A History of a Modern Concept*, New Haven: Yale University Press, 2013.

OLIVIER, GUILHEM, "El panteón en la *Historia general de las cosas de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún", en ed. de Miguel León-Portilla, *Bernardino de Sahagún.*

Quinientos años de presencia, México: UNAM, 2002, 61-80.

_______________, "El panteón mexica a la luz del politeísmo grecolatino: el ejemplo de la obra de fray Bernardino de Sahagún", en *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 76: 2, 2010, 389-410.

PARDO, OSVALDO F., *The Origins of Mexican Catholicism: Nahua Rituals and Christian Sacraments in Sixteenth-Century Mexico*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2006.

PETTAZZONI, RAFFAELE, "Monotheismus und Polytheismus", en Hermann Gunkel y Leopold Zscharnack (eds.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2, IV, Tübingen: 1930, 185-191.

PREUS, SAMUEL J., *Explaining Religion: Criticism and Theory from Bodin to Freud*, Oxford: Oxford University Press, 1996.

QUIÑONES KEBER, ELOISE, "Deity Images and Texts in the *Primeros Memoriales* and *Florentine Codex*", en Jorge J. Klor De Alva, Henry B. Nicholson y Eloise Quiñones Keber (eds.), *The Work of Bernardino de Sahagun. Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*, Albany: Institute for Mesoamerican Studies, University of Albany, 1988, 255-272.

RICARD, ROBERT, *La "Conquête spirituelle du Mexique"*, Paris: Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris, 1933.

RIOS CASTAÑO, VICTORIA, *Translation as Conquest: Sahagún and Universal History of the Things of New Spain*, Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2014.

ROMERO GALVÁN, JOSÉ RUBÉN, *Los privilegios perdidos: Hernando de Alvarado Tezozómoc, su tiempo, su nobleza y su Crónica Mexicana*, México: UNAM, 2003.

ROMERO GALVÁN, JOSÉ RUBÉN, MÁYNEZ, PILAR (EDS.), *El universo de Sahagún. Pasado y presente. Coloquio 2005*, México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2007.

RUBIAL GARCÍA A., *La hermana pobreza: el franciscanismo de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1996.

SAHAGÚN, BERNARDINO DE, *Coloquios y Doctrina Cristiana con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española. Los diálogos de 1524 según el texto de Fray*

Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas, ed. de Miguel León-Portilla, México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM 1986.

SAHAGÚN, BERNARDINO DE, *Florentine codex: General History of the Things of New Spain*, ed. de Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, Santa Fe: Research and University of Utah, 1950-1982.

______________________, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. de A. López Austin y J. García Quintana, Madrid: Alianza Editorial, 1988.

______________________, *Primeros Memoriales*, ed. de Thelma D. Sullivan, Norman; Oklahoma University Press, 1997.

SCHMIDT, FRANCIS (ED.), *The Inconceivable Polytheism: Studies in Religious Historiography*, London: Harwood Academic Publishers, 1987, (History & Anthropology, v. 3).

SEZNEC, JEAN, *La survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance*, London: Warburg Institute, 1940.

SHEEHAN, JONATHAN, "Thinking about Idols in Early Modern Europe", en *Journal of the History of Ideas*, 67: 4, 2006, 561-570.

SCHROEDER, SUSAN, CRUZ, ANNE J., ROA-DE-LA-CARRERA, CRISTIÁN, TAVÁREZ, DAVID E. (EDS.), *Chimalpahin's Conquest. A Nahua Historian's Rewriting of Francisco Lopez de Gomara's,* La conquista de Mexico, Stanford: Stanford University Press, 2010.

SMITH, MARK S., *God in Translation. Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.

SOLODKOW, DAVID MAURICIO ADRIANO, *Etnógrafos coloniales. Alteridad y escritura en la Conquista de América (siglo XVI)*, Frankfurt/Madrid: Vervuert/Iberoamericana, 2014.

STROUMSA, GUY G., *A New Science. The Discovery of Religion in the Age of Reason*, Cambridge.: Harvard University Press, 2010.

STUCKRAD, KOCKU VON, *The Scientification of Religion. An Historical Study of Discursive Change, 1800-2000*, Berlin: De Gruyter, 2014.

TAVÁREZ, DAVID E., *The Invisible War. Indigenous Devotions, Discipline, and Dissent in Colonial Mexico*, Stanford: Stanford University Press, 2011.

TORQUEMADA, JUAN DE, *Los veintiún libros rituales y Monarquía Indiana*, México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1975-1983.

ZINNI, MARIANA C., "Umbrales hermenéuticos: los 'prólogos' y 'advertencias' de fray Bernardino de Sahagún", en *Estudios de cultura náhuatl*, 43, 2012, 161-183.

_________________, "De la metáfora náhuatl: construcción de la divinidad en dos textos sahaguntinos", en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 61: 2, 2013, 629-646.

_________________, "Modos metafóricos y adecuación retórica en dos textos de fray Bernardino de Sahagún", en *Estudios de cultura náhuatl*, 50, 2015, 183-205.

ZORITA, ALONSO DE, *Relación de la Nueva España*, ed. de Ethelia Ruiz Medrano, Wiebke Ahrndt y José Mariano Leyva, México: CONACULTA, 1999.

II. Estrategias de conversión: el conflicto de cultos y creencias

TLATELOLCO Y EL DIÁLOGO INTERCULTURAL

Francisco Morales
ORDO FRATRUM MINORUM
ESTUDIOS FRANCISCANOS EN HUMANIDADES FRAY BERNARDINO DE SAHAGÚN
BIBLIOTECA FRANCISCANA, CHOLULA, PUEBLA

INTRODUCCIÓN

El Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco es un caso interesante en la historia de la evangelización en América. No es único. En cuanto a la educación de los indios, hay antecedentes desde los primeros años de dicha actividad religiosa en las Antillas, que se extiende a varias épocas y regiones de la Nueva España y al resto de América.[1] En lo que se refiere a Nueva España, tenemos el testimonio de Jerónimo de Mendieta que nos la describe durante las primeras décadas del siglo XVI:

> A un lado de la iglesia (que es comúnmente a la parte del norte, porque a la del mediodía está el monasterio) está en todos los pueblos edificada una escuela, donde cada día de trabajo se juntan los cantores, acabada la misa mayor para proveer lo que se ha de cantar en las vísperas (si han de ser solemnes) y en la misa del día siguiente [...] En la misma escuela en otra pieza por sí, o en la misma, si es larga, se enseñan a leer y escribir los niños hijos de la gente más principal después que han sabido la doctrina cristiana, la cual solamente se enseña a los hijos de la gente plebeya allá fuera en el patio (*Historia eclesiástica indiana*, lib. IV, cap. 10).

Un testimonio más interesante sobre esta actividad es una información temprana (1531) de uno de los frailes más significativos en la historia de la educación en México, fray Pedro de Gante. En un extenso expediente en defensa de las labores que realizaban los franciscanos en los primeros años de la evangelización, se incluye la siguiente pregunta:

---

[1]Datos sobre los antecedentes del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco y sobre otras experiencias educativas en otras partes de la Nueva España y América se encuentran en Lino Gómez Canedo, *La Educación de los marginados durante la época colonial. Escuelas y colegios para indios y mestizos en la Nueva España,* México: Porrúa, 1982.

Esther Hernández y Pilar Máynez (editoras.), ***El Colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, lenguas y culturas***. Ciudad de México: Editorial Grupo Destiempos, 2016.

> Yten si saben, etcétera, que para hazer lo susodicho y convertir los dichos yndios, los dichos relygiosos [h]an trabajado de aprender la lengua de la tierra, y [h]an fecho arte en ella, apartándolos de sus herrores, tenyendo en esta çibdad en su orden seyscientos muchachos, poco más o menos, y en los otros monesterios de Cholula y Guaxoçingo, Talmanalco, Tepeaca, Tezcuco, Guatitlan, Tula, Coyoacán, Cuernavaca, Acapistla, Tascaltecle, y en las provinçias de Mechuacan, çinco mill muchachos yndios, poco más o menos, dotrinándolos en las cosas de nuestra santa fee, enseñándoles leer y escrebir y deçir las [h]oras canónicas y ofiçiar las misas y aprender el canto de la Yglesia, como lo hazen, pasando en ello, y en las confesyones de los yndios, mucho trabajo a fin de los atraer al serviçio de Dios y de su Magestad e que sepan vivir políticamente (Archivo General de las Indias, Justicia 1006, f. 2).

Fray Pedro de Gante, llamado a declarar, responde en la siguiente forma:

> A la tercera pregunta dixo que la sabe cómo en ella se contiene. Preguntado cómo la sabe, dixo *que porque lo [h]a visto, e tiene cargo, de syete años a esta parte, de enseñar los dichos niños juntamente con otros religiosos, e que al presente [h]ay en esta casa de señor san Françisco seysçientos niños naturales e que entre ellos [h]ay muchos que saben muy bien a leer e screvir e ofiçiar las misas e canto de órgano e llano e todo lo demás, e dezir las [h]oras e otras muchas cosas de nuestra santa fe cathólica,* en lo que [h]a visto este testigo que se [h]a fecho e faze mucho serviçio a Dios nuestro señor e a su Magestad (f. 291. Las cursivas son mías).

A los pocos años de esta declaración, el interés por la educación indígena abrió las puertas a instituciones que se convirtieron en instrumentos no sólo de enseñanza, sino de vinculación más cercana entre dos culturas tan diferentes: la occidental cristiana y la mesoamericana. La singularidad del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, fundado en 1536, está basada en ese cambio de objetivos, ya que nació como pieza fundamental para construir la relación de ambas culturas.

OBJETIVOS Y PROFESORADO

Se han discutido mucho los propósitos de la fundación de este colegio.[2] Recojo la visión de fray Jerónimo de Mendieta que, en pleno funcionamiento del mismo, en la década de 1560, describe así sus objetivos:

> El virrey don Antonio de Mendoza, de buena memoria, dejó fundado un colegio cuya vocación es de Santa Cruz, para que allí se recogiesen hasta ochenta indios muchachos traídos de los pueblos principales de la Nueva España, a los cuales se les enseñase gramática y otras ciencias, conforme a su capacidad, con intento que estos indios, *sabiendo latinidad y entendiendo los misterios de la Sagrada Escritura, se arraigasen en la fe más de veras y confirmasen en ella a los otros que no sabían tanto y ayudasen a los religiosos que no entendían bien la lengua, interpretando al pueblo en ella lo que les dijesen*. A los principios leyeron allí *latinidad a los indios y las artes y aun parte de la teología escolástica,* tres personas de las eminentes que han pasado a las Indias, así en letras como en religión, que fueron fray Juan de Gaona, fray Francisco de Bustamante y fray Juan Fucher (Orden de los religiosos, en García Icazbalceta, *Códice franciscano*, 62. Las cursivas son mías).

Como se puede ver en este texto de Mendieta, los franciscanos buscaban una educación de alto nivel para los indígenas a fin de hacerlos agentes fundamentales de la evangelización. La importancia que dieron a la alta calidad de esos estudios la indican los profesores que, al tiempo de escribir esta relación, enseñaban en el colegio. A los tres señalados en este texto se pueden añadir algunos más muy conocidos, como fray Bernardino de Sahagún, fray Alonso de Molina y otros, pero al buscar información sobre los frailes mencionados por Mendieta, es posible encontrar los siguientes datos.

Fray Juan de Gaona era natural de la ciudad de Burgos. Llegó a México en 1538, recién fundado El Colegio de Santa Cruz. Antes de venir a México moraba en el convento de San Francisco de Valladolid, España, en donde era "lector" cuando la reina Isabel expresamente le pidió a su Ministro provincial, fray Francisco de la Cuadra, que le diera permiso para viajar a Nueva España (AGI, Indiferente General, 423, libro 18, fs.118-

[2] El tema lo trata ampliamente, Gómez Canedo en *La educación de los marginados*, 132-151.

120v.). Mendieta comparte más información sobre las cualidades académicas de este fraile:

> Fue a perfeccionarse en estas otras ciencias a la universidad de París, que a la sazón florecía mucho más que agora en letras. Tuvo allí por su principal maestro en la teología escolástica al famoso doctor fray Pedro de Cornibus el cual conocida la habilidad y excelente subjeto de fray Juan de Gaona, puesto que tuvo muchos hábiles discípulos, aunque muchos de ellos faltasen del general, subido a la cátedra miraba a todas partes y como viese presente a fray Juan con sólo él se contentaba diciendo, *sufficit mihi unicus Gauna* [...] Luego que llegó comenzó a deprender la lengua mexicana y para mejor darse a ella dejó por diez años los libros y estudios graves de las letras, y salió con ello de tal suerte que la supo como el mejor en su tiempo, como parece claro en los coloquios que compuso en ella y andan impresos y es lo que más se ha estimado de todo cuanto en esta lengua se ha escripto (*Historia eclesiástica indiana*, libro V, cap. 49).

Estos datos sobre fray Juan de Gaona ilustran la singularidad que se propuso dar al Colegio Santa Cruz de Tlatelolco, como instrumento de diálogo de dos grandes culturas. El padre Gaona venía de una de las universidades mejor acreditadas de su época. Según Mendieta, que lo debió conocer personalmente, al llegar a Nueva España, se desatendió de sus estudios teológicos para introducirse en una nueva cultura, en la que salió notable maestro como lo indica la obra que compuso en náhuatl *Coloquios de la paz y tranquilidad Christiana en lengua mexicana*. Una muestra de esta interculturalidad, para los estudiosos de humanidades y de la lengua náhuatl, es el texto que aquí reproduzco.

COLOQUIOS DE LA PAZ Y TRANQUILIDAD CHRISTIANA.
INTERLOCUTORES: UN RELIGIOSO Y UN COLEGIAL

CAP 1 QUOD APPEtitus, & desiderium terrenorum, insípida faciunt, & gravia opera spiritualia: & quod Diabolus a parvis íncipit tentare ut decipian maioribus	*CAP 1 UNCAN MITOA, in quenin cenca eticamacho nemiliztli iniquac cenca elcuilo, neicolti lo tkakticpacayotl: yuan in quenin teauilpeualtia tlacteculotl, inic tlatlacolpan tetlazas, temayauiz* (fol.1)

Fray Juan Foucher, otro de los maestros mencionados por Mendieta, llegó a Nueva España alrededor de 1541. Antes de tomar el hábito, había estudiado leyes en la Universidad de París. Después de este importante hecho llevado a cabo en la provincia franciscana de Aquitania, estudió teología y sagrados cánones, materias en las que de acuerdo con Mendieta "fue consumadísimo letrado". Añade el cronista que "cuando vino a esta tierra aprendió la lengua mexicana en muy pocos días y compuso un arte de ella, y la ejercitó confesando y predicando, aunque su principal ocupación fue el estudio de las letras y ciencia que había en su juventud aprendido" (libro V, cap. 46). Ninguno de los grandes estudiosos de los impresos y de la literatura nahua ha encontrado el "arte" mencionado por Mendieta.[3] No quedan rastros, tampoco, de sus enseñanzas en Tlatelolco. En cambio, existen varios testimonios del aprecio que le tuvo la comunidad indígena de México-Tenochtitlan.[4] Resulta también clara la importancia de este fraile, altamente cualificado por su preparación universitaria, en el programa de acercamiento de dos culturas a través del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco.

Fray Francisco Bustamante, también mencionado como maestro por Mendieta, era natural de Toledo. Tomó el hábito en la provincia de Castilla en donde fue muy estimado por su sabiduría. En 1541 llegó al Capítulo General de la Orden Franciscana, celebrado en Mantua, como representante de su provincia. Allí se encontró con dos grandes misioneros que asistían al mismo capítulo de parte de los frailes de México: fray Jacobo de Testera y fray Martín de Hojacastro. Con ellos, se embarcó para México a donde debió haber llegado alrededor de 1542. El aprecio que la Orden le tenía aparece en el hecho de que, a escasos años de haber llegado a México, fue nombrado delegado de la autoridad general de la Orden para Nueva España y Perú (Comisario general), de 1547 a 1548. A partir de este último año (1548), continuó como Comisario general sólo para Nueva España hasta 1553. Dos años después, fue nombrado Ministro provincial, oficio que repitió en 1561 y en el que duró menos de un año pues, a los pocos meses, le

---

[3] El más amplio y documentado estudio de este tema es el de Ascensión H. de León-Portilla, *Tepuztlacuilolli. Impresos en náhuatl. Historia y Bibliografía*, 1988.

[4] Aparece su nombre varias veces en los "Anales de Juan Bautista", publicados por Luis Reyes, México: Biblioteca Lorenzo Boturini, 2001.

llegó el nombramiento nuevamente de Comisario general de Nueva España.[5]

Su interés por las comunidades indígenas aparece en varias cartas, algunas publicadas, otras manuscritas, enviadas a Felipe II en defensa de los indios. También es muy conocido por la disputa que tuvo con el Arzobispo de México, fray Alonso de Montúfar, por el culto que le profesaba a la Virgen de Guadalupe. De su ocupación en la enseñanza, queda sólo el testimonio ya mencionado de Mendieta quien informa que "fue muy enseñado en las divinas letras, y *leyó artes y teología* en esta provincia" (Mendieta, *Historia eclesiástica indiana,* libro V, cap. 52. Las cursivas son mías). Del mismo cronista, tenemos el dato de que era "buen poeta latino y excelente y acepto predicador" (libro V, cap. 52). Basados en esta información, se puede suponer que enseñó artes, teología y latín en Santa Cruz de Tlatelolco. Su interés por el náhuatl lo sabemos, también por Mendieta, que nos dice que, habiendo terminado su primer período de provincial, en 1558, "fue por morador al convento de Cuernavaca *a aprender la lengua mexicana perfectamente (puesto que la entendía días había)*" (libro V, cap. 52. Las cursivas son mías).

Otro fraile que también llegó con grados académicos durante la primera mitad del siglo XVI, aunque no nos consta de su oficio de lector en Santa Cruz de Tlatelolco, fue fray Jacobo de Testera, de origen francés. De él dice Mendieta que fue: "muy enseñado en las divinas letras" (*Historia* eclesiástica indiana, libro V, cap. 42). Es recordado, sobre todo, por sus métodos evangelizadores que practicó usando lienzos, mejor conocidos entre los historiadores como "catecismos testerianos". Vino también por esta época fray Antonio Huete, doctor en leyes por la universidad de Salamanca. Había sido monje jerónimo antes de tomar el hábito franciscano en la provincia de los Ángeles, de donde pasó a Nueva España en 1542. Mendieta dice que siempre estuvo en el convento de San Francisco de México y fue muy conocido por su vida ascética. Fray Juan de Salmerón, natural de Toledo, pasó a Nueva España a mediados del siglo XVI. Las crónicas señalan que sacó "muchos y muy doctos discípulos que después de él han leído muchos cursos, así de artes como de teología, así en esta provincia como en otras de esta Nueva España" (Torquemada,

---

[5] Estos datos están tomados de Francisco Antonio de la Rosa Figueroa, "Becerro general y Menologio" Ms. Newberry Library, Ayer Collection, fols. 30 y 61-62.

Monarquía Indiana, libro XX, cap. 79). Fray Alonso de Herrera, antes de tomar el hábito en la provincia de San Gabriel, había obtenido el doctorado en leyes en la universidad de Salamanca. Llegó a México en 1527 y se convirtió, quizá, en el primer franciscano "letrado" que se incorporó a la misión de Nueva España. Fue muy hábil en la lengua náhuatl en la que compuso sermones para todos los domingos y fiestas del año (Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, libro V, cap. 32). Fray Arnaldo Basacio fungió como el primer maestro de latín en Tlatelolco. Mendieta afirma que era de origen francés, "muy profundo teólogo [y que] escribió muchos y muy copiosos sermones y de muy escogida lengua, y [que] tradujo las epístolas y evangelios que se cantan en la iglesia por todo el año (libro IV, cap.15 y 44).

Con estos breves datos sobre algunos de los maestros del Colegio de Santa Cruz, nos damos cuenta del alto nivel educativo que los franciscanos proyectaron para ese colegio. Ellos confirman uno de los elementos que intervienen en el diálogo intercultural: la cultura cristiano occidental a través de los frailes formados en las mejores universidades europeas de su tiempo. El otro elemento se encuentra en la comunidad indígena estudiantil y los trabajos que realizaron.

Santa Cruz de Tlatelolco: comunidad estudiantil y trabajos

Gran parte de las discusiones sobre el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco parten de la poca claridad que tenemos sobre sus planes de estudio y objetivos. ¿Era solamente un establecimiento de altos estudios o un seminario para preparar a la ordenación sacerdotal de los indígenas? En la Europa contemporánea de la primera mitad del siglo XVI, no existían todavía los seminarios. Había escuelas catedrales y parroquiales en donde se daba un elemental entrenamiento a los jóvenes que deseaban acceder a la ordenación sacerdotal. Las órdenes religiosas, por su parte, tenían casas de estudio en donde se preparaban sus frailes al sacerdocio. ¿Dentro de cuál de estas instituciones se puede colocar el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco?

Al poner en consideración los diversos comentarios que circularon en el tiempo de la fundación de este colegio, se puede concluir que más que la formación para el sacerdocio

–que pudiera estar implicada en esta fundación– el primordial motivo que impulsó a los frailes y a las autoridades virreinales a establecer este colegio fue su convicción de que la alta educación de los indígenas constituía el fundamento indispensable para construir un enlace válido entre el pensamiento cristiano y el indígena. De hecho, para la década de 1550, el Colegio de Santa Cruz había formado el primer grupo de humanistas mexicanos que dominaban a la perfección tres idiomas: náhuatl, castellano y latín. Gracias a ellos, varias obras clásicas del pensamiento occidental cristiano se pudieron leer en lengua náhuatl, por mencionar algunas, la "Flos Sanctorum" y el "Contemptus mundi," así como el "Diálogo de la Paz y tranquilidad del alma" y el "Libro de la vanidad del mundo" del famoso místico español fray Diego de Estella (Icazbalceta, *Bibliografía mexicana,* 475). De los clásicos franciscanos, se sabe que la "Legenda Minor" de San Buenaventura se tradujo al náhuatl y se imprimió en México en 1577 (*Nican moteneua yn nemilitzin yn totlacotatzin sant Francisco*), una obra, que si no estoy equivocado, es de las primeras versiones impresa en lengua vernácula.

En una forma muy parecida a los "scriptoria" medievales, el Colegio de Santa Cruz llegó a ser un lugar privilegiado de enlace entre dos culturas. En ese colegio se tradujeron, ilustraron y prepararon para la imprenta varias obras, algunas de las cuales se imprimieron y otras se quedaron para adornar bibliotecas palaciegas como el *Códice Florentino* o el *Codex Badianus*. El ejemplo más convincente de este acercamiento es indudablemente el texto de los *Coloquios y doctrina cristiana*, que con toda razón se le puede llamar un clásico de la literatura cristiana y el *Nican Mopohua*, una obra que, muy probablemente escribió un estudiante de Tlatelolco (Antonio Valeriano) y que ha sido considera por Miguel León-Portilla, una clásica manifestación del mensaje cristiano expresado en pensamiento náhuatl (véase León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe*).

Algunos temas del diálogo intercultural: La divinidad, la iglesia, la Virgen María

Sin duda, uno de los temas básicos en el diálogo de dos mundos religiosos diferentes es el de la divinidad. La literatura nahua cristiana relacionada con este tópico, producida en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, es tan abundante que ha dado

lugar a que algunos investigadores como Charles Dibble la llamen la "nahuatlización del cristianismo", o "Enciclopedia doctrinal" como la conceptúa Arthur J. O. Anderson.[6] Yo escojo aquí las dos obras ya citadas, y bastante conocidas, *Coloquios y Doctrina Christiana* y el *Nican Mopohua*, para referirme a la temática señalada en este encabezado.

Con respecto al origen del texto de los *Coloquios,* se ha escrito mucho.[7] Expongo aquí los datos básicos. Se sabe que la obra que conocemos ahora está reelaborada, según el mismo fray Bernardino de Sahagún lo atestigua. Asimismo, es obvio que varias circunstancias de lugar y tiempo, dentro del texto, son composiciones para dar "una base histórica" y narrativa a los razonamientos teológicos y apologéticos, tanto de los frailes como de los sacerdotes indígenas. Ello no invalida, afirma León-Portilla, "que el meollo de lo que en los coloquios expresan los frailes y sabios nativos corresponda a lo que en varias circunstancias ocurrió en la realidad" (*Coloquios,* 25). Un texto de fray Pedro de Gante escrito en 1558 confirma este tipo de encuentros de los frailes con los gobernantes y sacerdotes indígenas. Escribe el admirado maestro de los indígenas en una carta a Felipe II que, mientras que la gente común por cerca de tres años –cinco dice Motolinía– huía de los frailes, los señores y principales:

> [...]iban alumbrándose algún poco y conociendo al Señor; y [yo] procuraba siempre de aficionallos al yugo suave del Señor y a la Corona Real por buenas palabras y halagos y otras veces por temores, aconsejándoles y declarándoles la diferencia sin comparación que había de servir a Dios y a la Corona Real a servir al demonio y estar tiranizados.[8]

Este texto de los *Coloquios* reviste gran importancia como fuente del diálogo intercultural de dos grandes culturas.

---

[6] Véanse, Charles Dibble, "The Nahuatlization of Christianity", en *Sixteenth Century Mexico: The Work of Sahagun,* Alburquerque: University of New Mexico, 1974, 230-232; Arthur J. O. Anderson, "Sahagun´s Doctrinal Encyclopaedia", 109-122.

[7] El mejor estudio es de Miguel León-Portilla (ed. y trad.), *Coloquios y Doctrina Cristiana con que los doce frailes de san Francisco enviados por el Papa Adriano VI y por el Emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española*. Véase tambien José María Pou y Martí, "El libro perdido de las pláticas o Coloquios de los doce primeros misioneros de México", en *Miscellanea Francesco Ehrle*; J. Jorge Klor de Alva, "La historicidad de los Coloquios de Sahagún", 147-184; Louise M. Burkhart, "Doctrinal Aspects of Sahagun's Coloquios", en *The Work of Bernardino de Sahagún. Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*, 65-82, entre otros.

[8] Carta de fray Pedro de Gante al rey D. Felipe II, México, 23 de junio de 1558. Uso la edición de Ernesto de la Torre Villar, *Pedro de Gante. Maestro y civilizador de América*, México, Seminario de Cultura Mexicana 1973, 109.

Sus interlocutores son, por una parte, según informa Sahagún, los primeros frailes, cuyos borradores sirven como base de elaboración y, por otra, los humanistas indígenas del Colegio de Santa Cruz, así como "cuatro viejos muy pláticos, entendidos ansí en su lengua como en todas sus antigüedades" (75). Mejores representantes de dos culturas no se podrían tener.

El tema de la divinidad es indudablemente el más importante en estos *Coloquios*; está tratado en cuatro capítulos: 4, 9, 18 y 19.[9] Lo primero que llama la atención es que en su exposición parece haber más cercanía al mundo religioso nahua que al de la tradición cristiana. Empezando por el título del capítulo cuarto, en el que por primera vez se trata esta materia. La traducción del texto náhuatl, dice así: "Capítulo cuarto, donde se dice quién es él, el Dios verdadero, que gobierna, Dador de la vida, Dueño del cerca y del junto" (*Onca mitoa in ac iehoatzin vel nelli teutl, tlatoani in jpalnemoani, in tloque nauaque*)[10]. Como lo ha señalado Miguel León-Portilla, tales calificativos eran los que usaban los nahuas para referirse a Tezcatlipoca y al dios verdadero (León-Portilla, *La Filosofía Náhuatl*, 151).

Bajo esta premisa, al exponer esta temática, más que un apropiado desarrollo teológico sobre la divinidad cristiana, se encuentra una argumentación para demostrar que el *nelli teutl tlatoani* (el verdadero Dios que gobierna), el *nelli ipalnemoani* (el verdadero Dador de la vida), y el *nelli tloque nahuaque*, (el verdadero Dueño del cerca y del junto) es el Dios cristiano. Esto quiere decir que el capítulo no es propiamente un discurso de teología, sino una suma de apología en la que los frailes, frente a la divinidad nahua, ponen al Dios cristiano buscando convencer que éste es el que verdaderamente da la vida y favorece a los hombres.

No era posible, sin embargo, esquivar los temas teológicos básicos de la fe cristiana como son la Encarnación y la Trinidad. En estos tópicos se vuelven a usar más las formas literarias nahuas que el discurso teológico. Así, al tratar la Encarnación, usando un difrasismo propio de la literatura nahua, los frailes dicen: "por razón de nosotros hízose hombre aquí en la tierra; varón vino a hacerse, como nosotros, nosotros, los macehuales, así semejante vino a hacerse,

---

[9] El contenido de los capítulos 18 y 19 es conocido sólo por el índice que de ellos ofrece Sahagún.
[10] León-Portilla, *Coloquios*, cap. IV, núms.. 354-356. Uso la traducción del Dr. León-Portilla. Los números se refieren a los que otorga tanto el texto nahua como su traducción.

tomó para sí nuestra carne de macehuales." (León-Portilla, *Coloquios*, núms. 482-487).

En cuanto a la Trinidad, salta a la vista que los frailes en los *Coloquios* tratan de esquivar su exposición. Las expresiones que se encuentran sobre este misterio son bastante vagas, indudablemente para evitar un mal entendimiento por parte de los indígenas, tan familiares con el polimorfismo de sus dioses. De hecho, no aparecen en el texto que conocemos los nombres de las Personas de la Trinidad –Padre, Hijo y Espíritu Santo–, este último ni siquiera tácitamente incluido. A Jesucristo, se le nombra, "verdadero Dios", no "único Hijo" del credo cristiano. El asunto dominante de los *Coloquios* es el verdadero Dios *(nelli teutl)* que, a partir del capítulo quinto, empieza a ser llamado *in totecuyo Dios*, (nuestro Señor, Dios), aunque la expresión *nelli teutl* no queda del todo descartada del resto de los *Coloquios.*[11] En la explicación de los atributos de la divinidad que, de acuerdo con los manuales dogmáticos de la época y el decreto del cuarto Concilio de Letrán (1215), son: eterno, in-menso e inconmutable, incomprensible, omnipotente e inefable, se vuelve a dar una relación más cercana al mundo nahua que al cristiano (Denzinger, *Enchiridion Symbolorum,* 428). En la religión nahua, los atributos de la divinidad, según lo presenta Sahagún en el libro sexto del *Códice Florentino*, son: "Invisible e impalpable", (*Yohualliehécatl*); "El dueño del cerca y del junto" (*Tloque in Nahuaque*); "Aquel por quien se vive" (*Ipalnemoani*) "Nuestro Señor, dueño del cielo, de la tierra y de los muertos" (*Totecuyo in ilhuicahua in tlaltipacque in mictlane*) y "El que a sí mismo se inventa" (*Moyocoyani*) (León-Portilla, *La Filosofía Náhuatl,* 164-171). Los franciscanos, en el texto analizado, se refieren en primer lugar a un atributo propio de la divinidad indígena y que, aunque muy cercano al concepto cristiano, no se menciona en el Concilio de Letrán: "Aquel por quien se vive" o "Dador de la vida" (*Ipalnemoani*). De los restantes atributos sólo tres corresponden a los del Concilio de Letrán: eterno, inmutable y omnipotente. Pero aun en éstos, la forma de expresarlos es más cercana al pensamiento nahua que al occidental cristiano. Al referirse a la idea de eterno, después de la exposición básica "El siempre existía y tampoco tendrá fin", el texto de los *Coloquios* entra en una declaración antropológica y dinámica: "nunca acabará, nunca experimentará cansancio, nunca tendrá alteración, jamás enve-

---

[11] *Coloquios* núms. 1197, 1295, 1432 ,1729 y 1735, entre otros.

jecerá" (núms. 1218-1223). La inmutabilidad la presentan con las siguientes frases: "No se dirige ni a una parte ni a otra, no cambia de un sitio a otro porque siempre en todas partes existe, nada hay temporal en su divinidad". En cambio, la omnipotencia se presenta de la forma siguiente: "Todo aquello puede, sea lo que fuere, que él quiera, así se hace luego, nadie lo impide, nada lo estorba" (núms. 1246-1249 y 1260-1264). Los *Coloquios* añaden otros atributos no incluidos en el Concilio de Letrán, por ejemplo, "principio de bondad y bienestar y providente". El texto sobre la bondad de Dios parece una copia de las alabanzas de San Francisco. Dicen los *Coloquios*: "Él (Dios) es vida, vivir, alegría, bienestar, riqueza, verdad siempre", el Santo de Asís exclamaba: "Tú eres el gozo... la alegría..., la hermosura..., la fortaleza".[12]

Otro tema importante del diálogo intercultural fue el de la Iglesia. Hay que recordar que contemporánea a la llegada de los franciscanos a México, se dio en Europa la gran discusión sobre la reforma y organización de la Cristiandad. Respecto a estas cuestiones, los franciscanos habían ofrecido ya, tanto en la Europa medieval como en España, interesantes contribuciones. En México, los "Doce primeros" tuvieron participación muy notable en los intentos de reforma eclesiástica. Para ellos, la idea de una iglesia sencilla, pobre y evangélica, era parte de sus ideales, según se puede ver en varios documentos de la primera mitad del siglo XVI.[13] La diferencia de sus proyectos con los de los reformistas europeos fue su gran respeto hacia el Romano Pontífice.

En el texto de los *Coloquios,* la Iglesia recibe atención especial. A ella le dedican tres capítulos (2, 5 y 17).[14] En él se explica la organización de la Iglesia enfatizando la figura del Papa, al que se le da el título de "gobernante en las cosas divinas en el mundo" (*in huey teoiotica cemanaoac tlatoani*). Su oficio lo desarrollan en tres puntos. primero: el Papa es el vicario de Cristo en la tierra; segundo, él es el encargado de conservar y guardar la sagrada escritura; y tercero, él es el responsable de enviar misioneros a anunciar el mensaje evangélico a todo el mundo.

---

[12] *Coloquios*, núms. 1243-1245 y "Alabanzas al Dios Altísimo", en José Antonio Guerra, *San Francisco de Asís. Escritos, Biografías, Documentos de la época*, 25.
[13] Estos temas los he tratado en "Felipe II y órdenes religiosas. Iglesia mendicante contra iglesia beneficial. Discusiones de los franciscanos en torno a la real cédula del Patronato de 1574." *Felipe II y el oficio de Rey: La fragua de un Imperio*, 681-705.
[14] Del capítulo 17 conocemos su contenido sólo por el índice ofrecido por Sahagún.

Estos tres puntos eran parte de la eclesiología tradicional de ese tiempo. Lo singular de la doctrina en los *Coloquios* es que, al igual que en el tema de la divinidad, al exponer estas ideas, se vuelve a tomar la modalidad propia de la cultura nahua. A los frailes les interesaba sobremanera dejar claro que el Papa era, antes que nada, un "hombre, varón como nosotros" (*ce tlacatl oquichtli, in tiuhque tehoantin*. (León-Portilla, *Coloquios,* nº 154-155). Para explicar el título de "vicario de Cristo sobre la tierra", en los *Coloquios* se buscan expresiones propias del pensamiento nahua. "Vicario de Cristo", o sea el que hace las veces de Cristo, se convierte en: "gran sabio, venerable imagen en la tierra, guarda él las cosas del verdadero Dios" (*huey tlamatini*, *tlalticpac ixiptlatzin, quimotlapielililia in nelli teutl tlatoani*), palabras que nos indica el Dr. León-Portilla se usaban para describir la figura del sumo sacerdote de Quetzalcoatl (*Coloquios,* nota al núm. 157).

El punto sobre el Papa, como encargado de conservar y guardar la sagrada escritura o sea custodio de "todas las palabras divinas, el libro divino" (*in ixquich teutlatolli, in teuamuxtli*) lo expresan, en esta forma:

> Él, el sancto Padre, también dispone, ordena, se afana, para que el verdadero, el sólo único Dios, Señor, así sea dado a conocer, con la palabra divina, en todas partes de la tierra, por todas partes, a los hombres del mundo, para que puedan conocerle, para que puedan venerarle, y así puedan servirle, a él, Dios, Señor. (*Coloquios*, nos.175-176 y 182-193. Los subrayados son míos).

Además de la forma como se refiere el texto al único Dios: *in nelli çan iceltzin teutl tlatoani*, o *in iehoatzin teutl tlatoani*, frases ya conocidas en los capítulos sobre la divinidad, llama la atención el uso de la "palabra divina", *(teutlatoltica*) o sea la Biblia, para referirse a la custodia de la Fe. No está por demás recordar que ésta fue una de las discusiones más duras entre católicos y protestantes, y que finalmente el Concilio de Trento, en su sesión IV, decretó que "la fe" que se debía predicar a todo el mundo estaba contenida no sólo en la Biblia, (palabra divina) sino también en las tradiciones no escritas ("Decreto sobre las Escrituras canónicas", sesión IV del Concilio de Trento).

La Sagrada Escritura era cuestión de suma importancia para los franciscanos ya que era la piedra angular que daba solidez a todo su discurso. Se nota, por lo mismo, el cuidado con que se

escribe el capítulo dedicado a este tema (cap. 3). Algo se puede ver por el siguiente texto:

> El gran gobernante en las cosas divinas (*In huey teoiotica cemanauac tlatoani*), [nos encomendó, nos confió el trabajo] para que con palabras divinas (*teutlatoltica*) os enseñáramos os pusiéramos en alto la luz, la tea, os abriéramos los ojos, os destapáramos los oídos, de suerte que pudierais conocer a él, Dios Verdadero, señor que gobierna en todas partes, en el cielo, en la tierra en la región de los muertos *(nelli tlatoani, in nouian in ilhuicac, in tlalticpac in mictlan)* (León-Portilla, *Coloquios,* 82, nº258-271).

Este aprecio de los franciscanos por la sagrada escritura es ya, de por sí, una postura singular, teniendo en cuenta las fuertes discusiones que sobre esta cuestión se sostenían en esos momentos en la cristiandad europea. Postura singular, pero no inesperada, ya que en la tradición franciscana, desde su fundador, la sagrada escritura tuvo un lugar preferencial como centro de veneración y fuente de forma de vida. Escribe san Francisco en su Testamento: Ay los santísimos nombres [de Jesús] y sus palabras escritas, donde los encuentre en lugares indebidos quiero recogerlas y ruego que se recojan y se coloquen en lugar decoroso. (San Francisco, Escritos, 83). Este aprecio, unido a las corrientes reformistas del humanismo europeo –entre ellas, la de Erasmo de Rotterdam– hicieron que la sagrada escritura, en los orígenes de la evangelización de México, fuera más importante de lo que hasta ahora se sostiene. Baste recordar aquella expresión de fray Juan de Zúmarraga en la *Doctrina Breve*:

> No apruebo la opinión de los que dicen que los idiotas no leyesen en las divinas letras traducidas en la lengua que el vulgo usa, porque Jesucristo lo que quiere es que sus secretos muy largamente se divulguen; y así desearía yo, por cierto, que cualquier mujercilla leyese el evangelio y las epístolas de san Pablo; y aun más digo: que pluguiese a Dios que estuviesen traducidas en todas las lenguas de todos los del mundo para que no solamente la leyesen los indios, pero aun otras naciones bárbaras leer y conocer, porque no hay duda sino que el primer escalón para la cristiandad es conocella en alguna manera (García Icazbalceta, *Don fray Juan de Zumárraga,* 255).

Se puede ver en los *Coloquios* un testimonio del gran interés de los frailes por enseñar la sagrada escritura. Varios pasajes lo señalan y, entre otros, se encuentra la pregunta que los sacerdotes indígenas le hacen a los frailes: ¿De dónde vino? [la palabra divina (*Teutlatoltica*)]. ¿Cómo se manifestó? ¿Quién os la ha dado? " (núms. 276-278). Los frailes responden de la siguiente manera: "Al Dios verdadero (*in iehoatzin nelli teutl*) el que gobierna (*tlatoani*) el Dueño del cerca y del junto (*in tloque nahuaque*) el Dador de la vida (*in ipalnemoani*) quiso mostrar a los amados suyos, a los que le servían, a aquellos de corazón muy bueno, su conocimiento, su elección a [aquellos] cuyo nombre es patriarcas y profetas", en clara referencia al pueblo de Israel y al antiguo testamento (núms. 290-299). En relación con "el nuevo testamento", los *Coloquios* añaden que este "Dios verdadero, en verdad aquí en la tierra, hombre se dignó venir a hacerse, pudo así, como hombre, llamar a los apóstoles, evangelistas y a ellos entregó sus reverenciados aliento, palabra, la palabra divina, para que la escribieran y la conservaran en la tierra (núms. 300-305). Hay que señalar que "la palabra divina" es expresada en estos textos con las mismas voces empleadas para referirse a los antiguos códices: "todo está en el libro divino, con tinta negra, con tinta roja" (*muchi teuamuxpan tlillotoc, tlapallotoc*) (núm. 314).

Respecto al tema de la Iglesia, los *Coloquios* se muestran innovadores al usar el concepto de "reino de los cielos" (*ilhuicac tlatocaiotl*) para referirse a ella, concepto que varios siglos de luchas entre el Papa y el Emperador habían dejado arrumbado. La Edad Media, al menos en el cristianismo occidental, a fuerza de insistir en el régimen canónico y clerical de la Iglesia, había provocado que ésta fuera perdiendo su sentido de misterio que encierra la frase que aparece continuamente en los evangelios: "reino de los cielos". Los franciscanos en los *Coloquios* usan, para explicar la fundación de la Iglesia, el término "reino de los cielos" (*ilhuicac tlatocaiotl*). Jesucristo dicen, en cuanto hombre, (*inic oquichtli*) estableció en la tierra su reino (*in tlalticpac onca, in itlatocaiotzin*). Este reino se describe con la imaginería nahua: "aquí en la tierra estableció su reino, colocó su estera, su sitial, el que se llama reino de los cielos" (núms. 580-584). (*In nican tlalticpac quimotlalili itlatocaiotzin, ipetlatzin, icoaltzin quimotequili: auh in iehoatl in, itoca ilhuicac tlatocaiotl*). En este reino hay diferentes formas de bienes y riquezas: "se guarda lo celestial, en su cofre, en su petaca, lo que pertenece al Dueño del cerca y del junto, cosas protegidas,

bien custodiadas. Todo lo que es del señorío del Dador de la vida" (591). La imagen de la divinidad sigue presente en este concepto de Iglesia. Jesucristo aparece en ella como figura central con todos sus atributos divinos: "El que es sólo Dios verdadero, Señor" (*In iehoatzin in can iceltzin nelli teutl tlatoani*), "el inventor (creador) de la gente" (*in teiocoiani*) "el que la hace libre" (redentor, *ioan temaquixtiani*) "Dueño del cerca y del junto" (*Tloque nauaque*) y "el Dador de la vida" (*Ipalnemoani*), (núms. 580-582, 593-396).

Otro de los grandes temas del diálogo es el de la Virgen María. Su tratamiento no aparece en los *Coloquios*, pero sí está relacionada con el Colegio de Santa Cruz de Tletelolco, ya que el documento en el que se encuentra, el *Nican Mopohua,* es una obra que, según los conocedores de la literatura nahua, se atribuye a un estudiante y rector de Santa Cruz de Tlatelolco, Antonio Valeriano (León-Portilla, *Tonantzin-Guadalupe,* 23-36). Como sucede con los *Coloquios,* el *Nican Mopohua* se ha prestado a interesantes discusiones sobre su origen. Sigo la postura del Dr. León-Portilla, indudablemente uno de los expertos en literatura nahua más reconocidos.

Entre los señalamientos más significativos del Dr. León-Portilla en su estudio sobre este texto, se encuentra la relación del cristianismo con el hombre náhuatl. Uno de los pasajes más destacados en este punto es aquel en el que, al revelar la Noble Señora su identidad, se declara ser:

> *Ca nehhuatl in niçenquizca çemicac ichpoctli Sancta Maria In inantzin in huel nelli Teotl Dios In Ipalnemoani, In Toyocoyani In Tloque nahuaque In Ilihuicahua In Tlalticpaque.* (En verdad soy yo la en todo siempre doncella Santa María, su madrecita de Él, Dios verdadero, Dador de la vida, Inventor de la gente, Dueño del cerca y del junto Dueño de los cielos, Dueño de la superficie terrestre) (101).

Lo interesante de este texto es su similitud al de los *Coloquios,* en el que, cuando por primera vez los frailes se refieren al Dios de los cristianos, afirman que Él es:

> *Nelli teutl Tlatoani, ipalnemoani Tloque nauaque Ilhuicahua tlaticpaque In quiiocox, in quimochiuilli* (Dios verdadero que gobierna, Dador de la vida, Dueño del cerca y del junto, Dueño del cielo, de la superficie terrestre, que inventó, que hizo los cielos, la tierra y la región de los muertos), (núms. 364-370).

La manera de referirse a Dios tanto en el *Nican mopohua* como en los *Coloquios*, mediante conceptos plenamente nahuas, es digna de notar por la semejanza de pensamiento en ambos documentos. Pero también hay diferencias significativas. En los *Coloquios,* al menos en el texto que se conoce, no se menciona a la Virgen María. Jesucristo, aunque es presentado como "verdadero Dios" (*nelli teutl*) y "verdadero hombre (*nelli oquichtli*), aparece más como Dios que como Hombre. Así se dice que "Él, como Dios, nunca comenzó, permanentemente siempre existe. [...] Él hizo el cielo, la tierra y la región de los muertos [...] todo Él lo sabe, todo Él lo mira, nada hay como Él, así tan maravilloso" (núms. 245-254). En los pocos pasajes en los que se hace referencia a Jesucristo como hombre, sólo se dice que: "Y en cuanto hombre, (*auh inic oquichtli*) está en el interior del cielo, (*vmpa moietztica in ilhuicatl itic)* en su reverenciada mansión de Señor (*in itlatocachantzinco)*" (265-267). En la tierra existe "su reino": "Y aquí en la tierra está su precioso reino (*Auh in nican tlalticpac oncah in itlatocaiotzin)*", (núms. 268-269). No hay ninguna otra referencia al Jesús histórico. Resulta así que, mientras los frailes en el texto de los *Coloquios* evitan hacer una alusión a este Jesús de la Historia, nacido de mujer, como dice San Pablo, [Gal. 4.4] el *Nican mopohua* viene a llenar esa laguna al declarar la Noble Señora, que élla es "*in inantzin in huel nelli Teotl Dios, in Ipalnemohuani, in Teyocoyani, in Tloque Nahuaque, in Ilhuicahua, in Tlalticpaque",* títulos de Jesucristo ya conocidos en los *Coloquios,* pero en los que se carecía del enlace con el Cristo histórico que de él nos da el *Nican mopohua*: *In Inantzin* "Su madrecita de Él".

¿Nos está indicando esto que el texto del *Nican mopohua*, tal como nos ha llegado, al ofrecer una visión teológica más completa de Jesucristo, es posterior a los *Coloquios*? O se trata más bien de que en los borradores de los *Coloquios* que usó fray Bernardino de Sahagún para preparar, con sus estudiantes trilingües de Tlatelolco, una edición en lengua "bien congrua y limada", no estaba incluido el tema de la Madre de Dios. Lo que es cierto es que el *Nican mopohua* ofrece una imagen sobre Jesucristo más completa que la de los *Coloquios*.

La forma como la Noble Señora describe las acciones que desea realizar en la ermita que pide se le edifique, tienen también un paralelo con la que los frailes atribuyen a Dios en los *Coloquios*. Al comparar ambos textos, se observa lo siguiente:

Nican Mopohua

In oncan nicnextiz, nicpantlaças, nictemacaz in ixquich notetlaçotlaliz noteycnoitlaliz in notepalehuiliz in notemanahuiliz (Donde mostrare, haré patente, entregaré a las gentes todo mi amor, mi mirada compasiva, mi ayuda, mi protección) (León-Portilla, *Tonantzin,* 103).

Coloquios
Cenca motetlaçotiliani cenca moteinoitiliani cenca motetla-ocoliliaini. (Muy amoroso es de la gente, muy compasivo de ella, muy misericordioso).

Y en relación con la bondad de la Noble Señora y la del Dios verdadero se encuentran también interesantes paralelos:

Nican Mopohua
Ca nel nehhuatl in namoicnohuahcanantzin in tehhuatl ihuan in ixquichtin inic nican tlalpan ançepantlaca ihuan in occequin nepapantlaca notetlaçotlacahuan in notech motzatzilia, in nechtemoa in notech motemachilia. (Porque en verdad yo soy vuestra madrecita compasiva, tuya y de todos los hombres que vivís juntos en esta tierra, y también de todas las demás gentes, las que me amen, las que me llamen, me busquen confíen en mí) (*Tonantzin,* 103).

Coloquios
In ixquich ittoni yoan in amo ittoni *much iuhqui inimacpal iollotzinco ca quimotilitica quimotzitzquilitica quimopachilhuitica niman atle in manel tepiton quimoxiccauilia*. (Todo como que está en el corazón de la palma de su mano, Él lo lleva, lo tiene en la mano, lo protege, tiene cuidado de ello. No hay nada, por pequeño que sea, que Él lo desampare), (núms. 1254-1258).

Esta breve comparación de algunos pasajes del *Nican Mopohua* y los *Coloquios* me llevan a sostener, tal como lo mantiene el Dr. León-Portilla, que ambas obras se produjeron del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Se reafirma así el quehacer tan importante que desarrolló este colegio en el diálogo intercultural.

Epílogo

Las escuetas notas que presento con respecto al acercamiento de los franciscanos al pensamiento nahua a través de dos obras

pertenecientes al Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, permiten ver la riqueza y complejidad del tema del diálogo intercultural entre el Occidente cristiano y Mesoamérica. La versión de que en la cristianización del mundo indígena se encuentra una resistencia oculta para defender la antigua religión, o a una deformación proyectada o improvisada de la religión cristiana, es perder el sentido histórico de la expansión del cristianismo en el mundo multicultural que ahora lo integra. Existe la idea común de que los contenidos doctrinales del cristianismo son inmutables, puesto que está basado en una doctrina revelada –sistema ideológico absolutista y universalista, sostienen sus críticos–. Esta versión, históricamente explicable por el peso que, durante cuatro siglos tuvo el Concilio de Trento, va contra las corrientes actuales de investigación acerca del desarrollo del pensamiento cristiano, nacido en un ambiente judío y transformado primero por el mundo helénico y luego el latino. Posteriormente, como sostiene Orondo Giordano para la Edad Media, el cristianismo se fue acomodando a los "instintos y caracteres religiosos" ya presentes en los pueblos (Giordano, *Religiosidad popular,* 11-12). Bajo esta premisa, nunca se encontrarán en los pueblos no cristianos, conversiones ortodoxamente puras. Las conversiones se han hecho de acuerdo con los moldes culturales de la época.

En este sumario acercamiento a un tema tan amplio y discutido, he intentado señalar la importancia de nuevos enfoques. Centrar nuestra atención sólo en las posturas inquisitoriales o en los tratados contra la idolatría es reducir el espacio de un proceso que fue mucho más dinámico y complejo. Por lo que se ha presentado aquí, se ve que para comprender la formación del cristianismo indiano es necesario recurrir a sus dos actores principales, frailes e indígenas, y a sus respectivas cargas culturales y religiosas. Este proceso detectado a principios del siglo XVI es posible encontrarlo en el XVII y XVIII con los mismos actores, pero con cargas culturales y religiosas diferentes que, indudablemente, originaron resultados muy distintos de los del XVI. En todo caso, me resulta claro que un adecuado manejo de la literatura religiosa y su entorno histórico abren amplios caminos para penetrar en el fascinante mundo de la religión indiana.

BIBLIOGRAFÍA

DOCUMENTOS

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS, JUSTICIA 1006, fol. 2.

"DECRETO SOBRE LAS ESCRITURAS CANÓNICAS", sesión IV del Concilio de Trento.

DE LA ROSA FIGUEROA, FRANCISCO ANTONIO, "Becerro general y Menologio..." Ms. Newberry Library, Ayer Collection, fols. 30 y 61-62.

ESTUDIOS

ANDERSON, ARTHUR J. O., "Sahagun´s Doctrinal Encyclopaedia", en *Estudios de Cultura Náhuatl,* 14, 1983, 109-122.

BURKHART, LOUISE, M., "Doctrinal Aspects of Sahagun's Coloquios", en *The Work of Bernardino de Sahagún. Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*, Studies on Culture and Society, vol. II, 1988, 65-82.

DE LA TORRE VILLAR, ERNESTO (Ed.), "Carta de fray Pedro de Gante al rey D. Felipe II, México, 23 de junio de 1558", en *Pedro de Gante. Maestro y civilizador de América*, México: Seminario de Cultura Mexicana, 1973.

DIBBLE, CHARLES, "The Nahuatlization of Christianity", en *Sixteenth Century Mexico: The Work of Sahagun*, Alburquerque: University of New Mexico, 1974, 230-232.

DENZINGER, ENRIQUE, *Enchiridion Symbolorum*, Barcelona: Herder, 1996.

GAONA, JUAN DE, *Colloquios de la paz y tranquilidad christiana del alma en lengua mexicana,* México: Pedro Ocharte, 1582.

GARCÍA ICAZBALCETA, JOAQUÍN, *Códice Franciscano*, México: Editorial Salvador Chávez Hayde, 1941.

_________________________, JOAQUÍN, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, 2ª. Ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1954.

GIORDANO, ORONZO, *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Madrid: Gredos, 1983.

GÓMEZ CANEDO, LINO, *La Educación de los marginados durante la época colonial. Escuelas y colegios para indios y mestizos en la Nueva España,* México: Porrúa, 1982.

Guerra, José Antonio, *San Francisco de Asís. Escritos, Biografías, Documentos de la época*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1980.

H. de León-Portilla, Ascensión, *Tepuztlacuilolli. Impresos en náhuatl. Historia y Bibliografía*, 2 vols. México: UNAM, 1988.

Klor de Alva, Jorge, J., "La historicidad de los Coloquiosde Sahagún", en *Estudios de Cultura náhuatl*, 15, 1982, 147-184.

La Vida del bienaventurado Sant Francisco...traducida en lengua mexicana por el muy R. Padre Fray Alonso de Molina, México, en casa de Pedro Balli, 1577.

León-Portilla, Miguel, *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican mopohua"*, México: El Colegio Nacional/Fondo de Cultura Económica, 2001.

Mendieta, Jerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana,* 2 vols., México: Conaculta, 2002.

Morales, Francisco, "Felipe II y órdenes religiosas. Iglesia mendicante contra iglesia beneficial. Discusiones de los franciscanos en torno a la real cédula del Patronato de 1574.", en *Felipe II y el oficio de Rey: La fragua de un Imperio*, Madrid, 2001, 681-705.

Reyes, Luis (Ed.), "Anales de Juan Bautista", México: Biblioteca Lorenzo Boturini, 2001.

Sahagún, Bernardino de, "El libro perdido de las pláticas o Coloquiosde los doce primeros misioneros de México", ed. de José María Pou y Martí, *Miscellanea Francesco Ehrle*, Roma: Bibliotheca Vaticana, 1924, vol. 3, 281-333.

________________________, *Coloquios y Doctrina Cristiana con que los doce frailes de san Francisco enviados por el Papa Adriano VI y por el Emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española,* trad. y ed. de Miguel León-Portilla, México: UNAM, 1986.

Torquemada, Juan de, *Monarquía Indiana*, 7 vols., México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1975.

Zumárraga, Juan de, *Doctrina Breve muy provechosa, de las cosas que pertenecen a la fe católica y a nuestra cristiandad...*, citado en Joaquín García Icazbaleceta, *Don fray Juan de Zumárraga. Primer Obispo y Arzobispo de México*, México, [1a. ed.] 1881.

LA MAGIA DE LA PALABRA EN FRAY ANDRÉS DE OLMOS[1]

Fray Antonio Huerta Soto
ORDO FRATRUM MINORUM
PROVINCIA FRANCISCANA DEL SANTO EVANGELIO DE MÉXICO

PRELIMINARES

Iniciaremos esta exposición ubicándonos justo en Tlatelolco. En el año de 1533 fray Andrés de Olmos había recibido del presidente de la segunda Audiencia de México, el obispo Sebastián Ramírez de Fuenleal, la tarea de recabar información etnográfica sobre la sociedad aborigen del Anáhuac: "que sacase en un libro las antigüedades de estos naturales indios, en especial de México, Tezcuco y Tlaxcala"[2] (Baudot, XII). Este hecho nos da la idea de que a fray Andrés de Olmos ya se le reconocía una competencia excepcional "por ser la mejor lengua mexicana que entonces había en esta tierra y hombre docto y discreto"[3] (XII). Que se le considere "la mejor lengua mexicana" no es un detalle que se pueda pasar ligeramente, teniendo en cuenta que una de las grandes prioridades de los evangelizadores era el aprender las lenguas locales y no eran pocos los frailes que lo habían tomado muy en serio. Pienso en este momento en fray Pedro de Gante, sólo por poner un ejemplo.

El Colegio de Tlatelolco fue, precisamente, el sitio ideal para que fray Andrés comenzara sus labores al respecto: por un lado, el ambiente académico del Colegio le permitió preparar su investigación, elaborar los primeros cuestionarios y encuestas, así como las primeras planificaciones de la obra. Por otro lado, una importantísima fuente de información era el alumnado del Colegio: hijos de la nobleza mexicana que conservaban la memoria de la sociedad que ellos mismos conocieron, directa o indirectamente, y cuyas familias habían sido protagonistas en la sociedad prehispánica.

---

1 Los datos que se presentan en la introducción están tomados de la obra de BAUDOT citada en la bibliografía. Aquí se hace un comentario sobre ellos desde mi perspectiva religiosa.
2 G. Baudot, p. XII.
3 Id.

Esther Hernández y Pilar Máynez (editoras.), ***El Colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, lenguas y culturas***. Ciudad de México: Editorial Grupo Destiempos, 2016.

La estancia de fray Andrés de Olmos en Tlatelolco fue relativamente breve, tal vez unos seis años. Para 1539, había terminado su obra que desafortunadamente no ha llegado a nosotros. Pero cuando hablo de «estancia» tengo que puntualizar que prácticamente Tlatelolco fue su base de acción, ya que durante sus años en este convento-colegio realizó numerosos viajes, algunos de ellos prolongados, porque el plan de trabajo que organizó en ese lugar lo llevó muy pronto a realizar sus pesquisas de campo. Por lo tanto, además de Texcoco y Tlaxcala, también visitó otros centros indígenas como Huejotzingo, Cholula, Tepeaca, Tlalmanalco y otros con el objeto de entrevistarse con los señores naturales, recoger sus relatos y estudiar sus códices.

Tlatelolco, pues, constituyó el eje. Seguramente no fue el lugar donde fray Andrés «inventó» un riguroso método. Es decir, por un lado, antes de su estancia en Tlatelolco, como ya lo dijimos, era reconocido como un hombre capaz de realizar una tarea de investigación, que resultó de carácter etnológico. Pero es verdad también que es este sitio en el que pudo sistematizar su trabajo. Hemos dicho que la obra que elaboró en sus años en Tlatelolco lamentablemente no nos ha llegado; pero sí es de destacar que la planeación del trabajo la realiza en ese lugar, en el Colegio, y del alumnado obtiene información inicial. Sin embargo, el trabajo de campo se hace indispensable, el contacto directo con la cultura es fundamental; una cosa lo lleva a la otra. Es de destacar que este contacto directo lo puede realizar el franciscano no sólo visitando los lugares, entrevistando a los naturales, escudriñando códices, viendo la vida cotidiana sino, de manera privilegiada, hablando la misma lengua de los encuestados, sin necesidad de intérpretes. Así que cuando digo «contacto directo», lo hago de modo muy puntual.

Vamos ahora a echar un breve vistazo al fray Andrés de Olmos anterior a Tlatelolco y no sólo con un interés histórico o meramente biográfico. Fray Andrés de Olmos nació en Castilla la Vieja, cerca de Burgos, en Oña hacia 1480. Su hermana mayor se había establecido en Olmos, cerca de Valladolid y fue quien se encargó de su educación durante su infancia y adolescencia hasta que ingresó a la Orden Franciscana en Valladolid, cuando tenía unos veinte años. En el convento se dedicó al estudio y a la práctica de las virtudes de la vida religiosa.

1527 fue un año muy importante en la vida de fray Andrés especialmente por tres acontecimientos:

Primero: fue llamado por fray Juan de Zumárraga a colaborar en una delicada investigación que tenía por objetivo la extirpación de la brujería en Vizcaya. Seguramente fray Andrés tenía ya bastantes conocimientos de la demonología de su época, de lo contrario no podríamos explicarnos que Zumárraga lo eligiera para colaborar con él.

Segundo: la relación con fray Martín de Castañega, quien en ese año realizaba una campaña de extirpación de la brujería similar a la que llevaban a cabo Zumárraga y Olmos, pero en Navarra, de la cual habría de surgir una obra literaria a la que nos referiremos más adelante.

Tercero: a finales de 1527, Carlos V eligió a fray Juan de Zumárraga como primer obispo de México. Fray Juan de Zumárraga apreciaba las capacidades de fray Andrés por lo que no es nada raro que lo haya elegido como su acompañante en el viaje transoceánico. Tampoco es complicado deducir que fray Juan de Zumárraga pensara que en México existiría la necesidad de extirpar creencias y prácticas contrarias a la fe católica. Dados los resultados que juntos habían obtenido en Vizcaya, fray Andrés resultaba ser un compañero muy adecuado y conveniente. Por lo tanto, la elección de fray Andrés para acompañar a fray Juan de Zumárraga fue la pieza decisiva para que viniera al «nuevo mundo»; llegó a la Ciudad de México-Tenochtitlan, el 6 de diciembre de 1528 y la encontró en plena reconstrucción, sólo habían pasado siete años de la caída de ésta a manos de Hernán Cortés.

Fray Andrés se integró rápidamente a la naciente estructura eclesial. Hizo un breve viaje a Guatemala en 1529. En 1530, lo encontramos en Tepeapulco, importante centro de cultura náhuatl, lugar que seguramente fue primordial para el inicio de sus estudios históricos y etnográficos. Tres años más tarde, en 1533, lo hayamos en Cuernavaca; en la obra que a continuación comentaremos el mismo fray Andrés nos habla de su experiencia en esta ciudad con respecto a las hechicerías y las prácticas mágicas.

Hasta aquí esta brevísima noticia de la actividad de fray Andrés de Olmos antes de su residencia en Tlatelolco. Podemos sacar como conclusión que fueron pocos años los que fray Andrés necesitó para aprender la lengua mexicana con un buen grado de perfección. Cuando llegó a Tlatelolco ya era, como

dijimos antes, «la mejor lengua mexicana». Otro aspecto a destacar es el interés evangelizador que movió a Olmos: su afán por aprender la lengua y por conocer la cultura (o mejor dicho, las culturas de estas tierras) y, como consecuencia, valorarlas, no tiene un interés neutral o sólo intelectual. Gran mérito para un hombre del siglo XVI, perteneciente a la cultura que había conquistado estas tierras, era precisamente el abrirse a la posibilidad de valorar las diversas manifestaciones locales en vez de aplastarlas; de construir un discurso evangelizador sobre esas culturas. Fray Andrés de Olmos fue un gran etnólogo, pero, sobre todo, fue un gran evangelizador. No se contentó con repetir un discurso religioso prefabricado y obligar a las culturas locales a adecuarse a él, sino que se preocupó por comprender y hacer comprender que las verdades de la fe católica pueden permear otras culturas, lo cual implica, por supuesto y como presupuesto, conocer y valorar esas culturas. Lo «diferente» no es como consecuencia malo o rechazable y mucho menos amenazante. Si esto se comprendiera en la actualidad nuestra realidad sería diferente.

Bien podríamos agotar el resto del tiempo dedicado en este breve capítulo para hablar sobre la vida y actividad evangelizadora y etnológica de fray Andrés de Olmos. Conviene aclarar que si hemos elegido la estancia en Tlatelolco de fray Andrés no ha sido por motivos cronológicos, sino por la importancia que me parece que tiene dicha estancia en el desarrollo de la metodología que aplicará en el resto de sus estudios. Después de su breve estancia en Tlatelolco viene una larga e impresionante actividad evangelizadora y académica que durará hasta la muerte del fraile, el 8 de octubre de 1568, –aunque hay quien señala también 1571 como año de su muerte– después de haber recorrido varias regiones del territorio, de modo especial la región totonaca y huasteca y de haberse impregnado de las costumbres y haber dejado buena parte de su experiencia en sus escritos.

Concluyo esta parte citando a Georges Baudot:

> Si vemos cuidadosamente el curso de su vida y la lista de sus obras, resulta extraña la formidable vitalidad que manifestó de manera casi constante. De los cuatro periodos de su vida no sabemos cuál aporta las mejores pruebas de esto: la época de España y de la delicada redada contra las brujas de Vizcaya; los once años pasados en tierra náhuatl en pos de una civilización vencida; los catorce años de permanencia

en tierra totonaca para predicar la nueva fe pero también para estudiar y meditar; los quince años dedicados a evangelizar y organizar la Huasteca, una de las regiones más difíciles de la Nueva España (XXI).

EL TRATADO DE HECHICERÍAS Y SORTILEGIOS 1553

Fray Andrés de Olmos mismo nos dice lo siguiente sobre el tiempo de redacción y la finalidad de su tratado en el prólogo en español de la obra:

> [...]me pareçió sobresto materia escrivir en indio después de xxv años que avrá que Dios (no por méritos) fue servido que yo, el menor de los menores, viniesse a esta nueva España con el Re. Mo. Sor. Don fray Juan de Çumárraga, primer obispo de México, de la Prouincia de la Inmaculata Conceptión de Nuestra Señora, teniendo alguna noticia de semejantes hechicerías y abusiones que entre estos naturales indios simples afirman aver... (3).

De esto podemos extraer dos datos que deben resaltarse: La obra fue escrita después de una experiencia de 25 en estas tierras en «indio», lengua que fray Andrés domina a la perfección y que al mismo tiempo nos deja claro quiénes eran los destinatarios de su obra.

En el mismo prólogo, Olmos también deja claro cuál es su fuente; el libro que el "muy reverendo padre fray Martín de Castañeda [sic], muy autorizado theólogo y filósofo y predicador... el libro que compiló de las hechicerías, conjuros, abusiones y supersticiones y remedios de ellas" (3). Más adelante comenta: "tomé el trabajo de sacar de dicho libro lo que pareció hazer más al caso para éstos: dexando lo demás, como lo podrán ver cotejándolo y añadiendo en lengua mexicana algunas otras cosas o maneras que a experiencia muestra diversas aver o exercitar los hechiceros de la nueva España" (3).

Entendemos, pues, que la obra de Olmos está basada en el Tratado muy sotil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías y vanos conjuros y abusiones, y otras cosas tocantes al caso y de la posibilidad e remedio dellas de fray Martín de Castañega. Recordemos lo dicho casi al inicio: fray Andrés se había relacionado en España con fray Martín de Castañega mientras ambos realizaban labores parecidas en distintos

lugares, uno en Vizcaya y el otro en Navarra. El libro de Castañega se había publicado en España en 1529 y tuvo una gran difusión. Esta obra representaba una base teórica segura ya que estaba fundamentada en las mejores fuentes teóricas de la demonología de la época. Conviene añadir que no resulta improbable que fray Andrés de Olmos haya tenido influencia de la obra de Castañega, y que incluso haya participado de algún modo en ella.

El *Tratado* sigue el mismo esquema del de Castañega, en «indio», aunque introduce, en español, los títulos de cada tema: la obra náhuatl sigue a la escrita en español con algunas adiciones que hace Olmos y que son tal vez las que nos dan la clave para comprender el porqué de su elaboración. Fray Andrés había constatado que la empresa evangelizadora que él y sus hermanos habían emprendido en estas tierras se enfrentaba a la persistencia de las creencias aborígenes, lo cual ponía en tela de juicio la eficacia de la evangelización. De ahí que insista en la necesidad de extirpar la idolatría que, pese a los evidentes esfuerzos de muchos evangelizadores de valorar y preservar las culturas, resultaba ser completamente incompatible con la doctrina cristiana.

Esto podría explicarnos un poco por qué Olmos recurre a una obra española como base para la suya en lengua mexicana; sin embargo, las adiciones de su experiencia en estas tierras son escasas, a pesar de la perfección que llegó a alcanzar en el uso de la lengua mexicana. Llama la atención que en algunas ocasiones utiliza el término «hombre-búho» para designar al diablo, expresión que sale al paso a cada momento en el Tratado.

En contraste vemos que Olmos alude sólo en una ocasión a una experiencia diabólica en España, concretamente en Castilla, mientras que el resto de las manifestaciones del diablo las ilustra con experiencias en Nueva España. Una rápida descripción de las citadas manifestaciones puede arrojar un poco de luz al respecto. Todas las apariciones diabólicas que reporta fray Andrés en su obra representan al diablo como un personaje indígena; su apariencia, entonces, es la de un señor de la nobleza aborigen de la época precolombina, vestido con la indumentaria propia, tal y como aparece en los códices, con las galas y vestiduras de tiempos anteriores a la llegada de los españoles, quien reclama cultos, ritos y ofrendas desterrados por los conquistadores.

Este diablo, que tanto se asemeja a la identidad cultural prehispánica, pide la colaboración del aborigen para rechazar la nueva religión y, como consecuencia, el nuevo estado de cosas. A veces expresa su rabia, su rebeldía, su desesperación por restablecer el pasado prehispánico y borrar los símbolos hispánicos.

Resulta paradójico, lo digo de nuevo, que fray Andrés, con la experiencia adquirida en estas tierras, que tanto investigó y valoró las culturas, recurriera a una obra española, casi limitándose a traducirla al náhuatl. Pero, por otra parte, no debe extrañarnos que una persona haga recurso de su base cultural, para analizar otras culturas: esto no implica, renunciar a la propia sino enriquecerla. La obra de Castañega era para Olmos una base sólida. Sin embargo, la personificación del diablo que hace Olmos y a la que se aludió me permite llegar las siguientes conclusiones:

La superstición es una falsa fe, implica poner la fe en alguien distinto a Dios, en este caso concreto en el diablo, que es el maestro del engaño. Esta definición aparece en varias ocasiones en el Tratado. Las respuestas a esta superstición son las hechicerías y los sortilegios, como la respuesta (y los medios) de la fe en Dios son los sacramentos de la Iglesia. Quien practica hechicerías y sortilegios es porque el diablo lo está engañando. La personificación del diablo representa el regreso a la idolatría y el rechazo de la verdadera fe, el aferramiento de los indígenas a sus creencias prehispánicas y, por tanto, el rechazo al mensaje evangélico, se hacen patentes. La representación es absolutamente original en la obra de Olmos, en esto toma distancia de Castañega, porque el diablo es un señor prehispánico. Lo anterior nos puede dar la idea de que el enemigo a vencer es la tentación de regresar a las creencias prehispánicas, de regresar a la idolatría que para los evangelizadores no era otra cosa que un engaño del diablo. De este modo estamos hablando de un diablo muy concreto.

Cito nuevamente a Baudot y concluyo:

> Al llegar el momento de coronar su obra en tierra náhuatl, obra dedicada a los mexicas, fray Andrés creyó útil el recurso a este último arsenal, el de las armas que le habían ido tan bien antaño, en su juventud transcurrida en España, cuando se enfrentaba con las brujas, llevando a cabo su primer negocio delicado. Olmos ya no inventa ideas ni estrategias nuevas. Después de haber explorado largamente

los mitos y las creencias de los mexicanos durante tantos años, después de haber puesto el idioma de éstos al alcance de sus correligionarios, le pareció que debía intentar concluir la construcción del edificio empezado. ¿Con qué? Con el Huehuetlatolli, claro está y esta idea era excelente. Pero aún hacía falta más. Procurar también a los indios, sobre quienes descansaban todas las esperanzas escatológicas, unos fundamentos doctrinales sólidos a indiscutibles. Y como era tan delicado y entrañaba tantos problemas pensar en la traducción de la Sagrada Escritura a las lenguas aborígenes por lo menos se debía intentar ofrecer textos seguros (XXVI).

BIBLIOGRAFÍA

OLMOS, ANDRÉS DE, *Tratado de hechicerías y sortilegios* 1553, prol. y ed. de Georges Baudot, México: UNAM, 1990.

TEATRO EN TLATELOLCO.
LOS INDIGENAS SALEN A ESCENA

Raphaèle Dumont
CENTRE DE RECHERCHE SUR LES LANGUES ET LES LITTÉRATURES ÉTRANGÈRES ET COMPARÉES, Saint-Étienne

En 1521, a raíz de la capitulación de Tenochtitlán frente a los asaltos de los conquistadores, el señorío indígena de Tlatelolco cayó en manos del príncipe Cuauhtémoc. Poco tiempo después (en 1527), los franciscanos empezaron la edificación, en el mismo lugar de la derrota indígena, de una iglesia dedicada a Santiago, patrón de las tropas de Cortés. Sirvieron, para esta edificación, las piedras sacadas del antiguo templo mayor de Tenochtitlán; mediante ese acto simbólico, y por un hábil proceso de sustitución ya ampliamente probado por los seráficos, se enraizaba la nueva religión sobre los restos de la antigua civilización.

En ese mismo lugar se inauguraría, nueve años después, en 1536, el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, una institución destinada a acoger a los niños de la nobleza indígena que recibirían, en aquel prestigioso recinto, las enseñanzas de los frailes menores. Ese espacio sería, también, el del advenimiento de uno de los más originales métodos catequísticos utilizados por los franciscanos en la Nueva España: el teatro misionero en lengua náhuatl. Ahora bien, ya antes de la inauguración del renombrado Colegio, la casa franciscana de Tlatelolco que acogía a maestros y estudiantes indígenas, había permitido la eclosión del teatro evangelizador.

Abordaremos, en un primer momento, la cuestión de la experimentación teatral que tuvo lugar en el seno del Colegio y que permitió la escritura y la adaptación de las piezas que se iban a representar delante de los recién convertidos. Este trabajo colectivo, como veremos más adelante, se puede leer como una representación, en miniatura, de la actuación franciscana en la Nueva España: en Tlatelolco, un islote alejado del proceso de castellanización impuesto por el avance de la colonización, obraba una comunidad original de indígenas y franciscanos, reunidos alrededor de una tarea singular que

Esther Hernández y Pilar Máynez (editoras.), ***El Colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, lenguas y culturas***. Ciudad de México: Editorial Grupo Destiempos, 2016.

ponía a los nativos en el centro del proceso evangelizador. Por fin, ese trabajo arduo y silencioso que revivía, en lengua náhuatl, los textos de la tradición cristiana, adquiría sin duda un relieve singular los días de representación. Los escenarios, que ponían a los indígenas y a sus maestros en plena luz, eran inesperados escaparates para dar a conocer el trabajo de los franciscanos y los progresos realizados por sus alumnos.

I-EL COLEGIO, FERMENTO INTELECTUAL PARA LA PRODUCCIÓN TEATRAL.

1 TLATELOLCO, ESPACIO DE REPRESENTACIÓN DEL TEATRO MISIONERO

En 1531, diez años después de la caída de Tenochtitlán en manos de los españoles, se representó, en el barrio de Tlatelolco, *El juicio final*, una pieza de teatro en lengua náhuatl, destinada a la edificación espiritual de los indígenas: "Cuando reinaba don Pablo Xochiquen en Tenochtitlán se hizo en Tlatelolco una cosa maravillosa, una representación ejemplar de cómo habría de terminar el mundo" (Horcasitas, *Teatro náhuatl,* 696), afirma Sahagún. Esta escenificación es una de las pruebas más antiguas de la presencia del teatro franciscano en la Nueva España a raíz de la conquista. La elección de Tlatelolco para esa puesta en escena era, en ese sentido, altamente simbólica.

Otros testimonios, como el de Chimalpahin, mencionan también la escenificación de esta pieza, aunque en fecha un poco más tardía: en el año 2 Casa (que corresponde a la fecha de 1533) señala el antiguo alumno del Colegio: "fue cuando se hizo una representación teatral allá en Santiago Tlatelolco en México de cómo terminará el mundo" (696). El hecho de que esas dos fechas no coincidan se debe probablemente a que no hubo una puesta en escena única de esta pieza sino varias representaciones en la década de 1530, prueba de la vitalidad del teatro evangelizador franciscano en los albores de la conquista espiritual de la Nueva España. Las Casas, por su parte, se refiere, en efecto, a otra pieza titulada asimismo *El juicio final* representada en "La ciudad de México" –denominación que, en aquella época, no solía usarse para designar el poblado de Tlatelolco, situado a unos diez kilómetros de la antigua Tenochtitlán. El dominico afirma que "otra representación, entre las muchas, hicieron en la ciudad de México los mexicanos del universal juicio" (696).

Si Tlatelolco no tuvo la exclusividad de la puesta en escena de este episodio, es de notar, sin embargo, la recurrencia del antiguo poblado indígena como espacio de representación. Armando Partida evoca la preponderancia de este lugar entre los elegidos para la escenificación del teatro evangelizador franciscano: "los sitios fundamentales para las representaciones fueron Santiago Tlatelolco y la capilla de San José de los Naturales, destinada especialmente a los indios, anexa al convento de San Francisco, ambos en México" (Partida, *Teatro mexicano*, 51).

Conocemos el porqué de la elección del sitio de San José de los Naturales para tales representaciones: dotado de una capilla abierta destinada a la instrucción de los indios, constituía un lugar idóneo para la puesta en escena del teatro misionero. Allí se podía acoger a un gran número de fieles y en el espacio de la capilla se podía montar un escenario de buenas dimensiones para la evolución de los actores[1]. En Tlatelolco, sin embargo, no existía tal dispositivo. Una precisión de Cortés sugiere que en ese lugar había una plaza con un *momoztli* en el centro, especie de plataforma que, según el conquistador, parecía "uno como teatro [...] hecha de cal y canto, cuadrado, de dos estados y medio, y de esquina a esquina habrá treinta pasos" (Cortés, *Cartas de relación,* 91), un dispositivo que "tenían ellos [los indígenas] para cuando hacían algunas fiestas y juegos, que los representadores dellos se ponían allí porque toda la gente del mercado y los que estaban en bajo y encima de los portales pudiesen ver lo que se hacía" (91). Esta construcción, de una superficie de trescientos y ochenta metros cuadrados y dos metros y medio de altura[2], era bastante cómoda para acoger una representación teatral.

Aunque Tlatelolco no tenía, por cierto, el espacio de representación del poblado vecino –y en particular, la capilla abierta–, sí disponía de otros recursos vitales para la eclosión del teatro evangelizador. Contaba con la presencia de los más destacados frailes franciscanos y de algunos de sus mejores alumnos indígenas. El fermento intelectual representado por la conjunción de estas dos comunidades favoreció el advenimiento de una de las manifestaciones más originales de la

---

[1] Para Armando García Gutiérrez, la capilla abierta novohispana del siglo XVI tiene "grandes arcadas que, a manera de gran escenario, permiten la posibilidad de sostener grandes lienzos, de emitir la voz a gran distancia de un espacio al aire libre y concentrar la visual en un punto específico" ("Los espacios de representación del teatro de evangelización en el siglo XVI", 292).
[2] Las cifras son de Horcasitas. *Teatro náhuatl*, 112.

evangelización franciscana en la Nueva España: el teatro misionero en lengua náhuatl.

2 EL PAPEL DE MAESTROS Y ALUMNOS EN LA ELABORACIÓN DEL MATERIAL TEATRAL

En Tlatelolco fue donde se escribieron, corrigieron, y adaptaron al ámbito nahua y en fecha muy temprana, un gran número de las piezas destinadas a la instrucción de los indígenas. Muchos de sus autores fueron maestros en el Colegio de Tlatelolco. Volvamos, para entenderlo, a nuestras piezas y a sus probables autores.

El autor del mencionado *Juicio Final* fue, sin duda, fray Andrés de Olmos, maestro de Tlatelolco y reconocido dramaturgo quien, según fray Gerónimo de Mendieta, compuso, entre otras, un auto del juicio final en la lengua mexicana (Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 648).

El mismo Mendieta señala que otro de los profesores del Colegio, fray Juan de Gaona, escribió varias piezas: "doctísimo varón, fue primo en la lengua mexicana, y en ella compuso admirables tratados, aunque de ellos no quedó memoria, sino sólo de algunos diálogos o coloquios, que andan impresos, de la lengua más pura y elegante que hasta ahora se ha visto, y otro de la pasión de nuestro Redentor" (550-551). Según Fernando Horcasitas, Mendieta se refiere a los *Coloquios de la paz y tranquilidad christiana* impresos en México en 1582. Añade Horcasitas que "aunque los *coloquios* de Gaona no pertenecen exactamente al campo del teatro náhuatl, Gaona puede haber escrito un *Drama de la Pasión* ya que fue autor de un manuscrito, hoy desaparecido: *Tratado o diálogo de la pasión de Jesucristo en mexicano*" (*Teatro náhuatl*, 102).

Fray Juan Bautista, otro maestro y lector de teología en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco (Pazos, "El teatro franciscano en México", 111) fue probablemente el autor de varias piezas. Rojas Garcidueñas afirma que, en 1599, el franciscano "tenía para imprimir tres libros de comedias que, según declaración del autor, había hecho con ayuda del alumno del colegio Agustín de la Fuente" (Rojas Garcidueñas, *El teatro de Nueva España,* 43-44). El maestro de Tlatelolco insiste, además, en los beneficios sacados de la puesta en escena de estos autos: "tengo larga experiencia", afirma fray Juan Bautista "que con las

comedias que destos y de otros ejemplos he hecho representar las cuaresmas, ha sacado Nuestro Señor por su misericordia gran fruto, limpiado y renovado conciencias envejecidas de muchos años en ofensa suya" (Ricard, *La conquête spirituelle,* 372).

Fray Jacobo de Testera fue también autor de comedias, gran partidario de la educación de los nativos quien, en fecha muy temprana (1534-1535), había mandado a Tlatelolco a dos frailes franciscanos encargados de realizar la instrucción de unos estudiantes indígenas (Kobayashi, *La educación como conquista,* 207). Los *Anales de la Provincia del Santo Evangelio de México* registran, incluso, las ventajas de ese método evangelizador que "hizo grandísimo provecho a los naturales, y también con representaciones, de que mucho usaba" (Pazos, "El teatro franciscano en México", 110).

Por su parte, aparece como uno de los más prolijos autores del teatro misionero fray Juan de Torquemada, guardián del convento de Tlatelolco y encargado de supervisar la edificación de la tercera Iglesia y la ejecución de sus retablos a finales de siglo XVI y principios del siguiente (Montes Bardo, "Iconografía santiaguista y espiritualidad franciscana", 96). Él mismo afirmó haber introducido "las representaciones de los *exemplos* de los domingos" y haber hecho "en la lengua mexicana estas dichas comedias o representaciones que fueron del mundo mucho fruto a estas gentes" (Pazos, "El teatro franciscano en México", 111). Afirma, asimismo, haber sido el autor de una escenificación de la *Vida del Glorioso apóstol Santiago*, escrita en castellano, latín y náhuatl para los alumnos de Santa Cruz de Tlatelolco (Kozinska-Frybes, "Plurilingüismo en el teatro religioso", 249). Esta pieza bien podría ser la *Destrucción de Jerusalén*, cuyo manuscrito pasó a la posteridad con el título original de *Nican motecpana in inemiliztzin in Señor Santiago Apóstol* (*Aquí se asienta la vida del Señor Santiago Apóstol*)[3]. Otra hipótesis sobre esta pieza la formula Garibay, para quien *Destrucción de Jerusalén* podría ser obra de "alguno de los postreros que guardaron la tradición de Tlatelolco" (Garibay, "El teatro catequístico", 125). Si todavía existen dudas en torno

[3] El manuscrito que conocemos lleva la marca de Tlaxcala. Podría, sin embargo, tratarse de la mención del lugar en que fue copiada, ya que la letra parece ser de fines del siglo XVII o XVIII según Del Paso y Troncoso, que trabajó sobre el manuscrito original. Éste afirma también que la pieza "puede ser anterior, tal vez de la época de la evangelización, tratándose aquí sólo de una copia (véase Fernando Horcasitas, "El teatro franciscano en México", 562). Podemos conjeturar que esta pieza fue efectivamente compuesta en Tlatelolco y que de allí pasó a otros pueblos de la provincia franciscana para edificación de los indios.

a su autor, esta obra es otra prueba, si fuera necesaria, de la fecundidad de la experiencia teatral en el Colegio.

De hecho, no sólo los maestros de Tlatelolco desempeñaron un papel esencial en la difusión del teatro misionero. Los propios alumnos que habían sido instruidos por los frailes pasaron a ser, en algunos casos, autores de las piezas. Una, en particular, debe llamarnos la atención. Se trata de una *Comedia de los Reyes*, datada por Horcasitas en 1600. Su título original era *Comedia de los Reyes, conpoesto a noestro padre fray Ioan Vauhtista/ guardia de santa Teología de Santiago Tlatelulco México / del y sietecientos años*. La fecha, según Horcasitas, debe ser interpretada como el año de 1607 (328) y su autor podría ser el mismo Agustín de la Fuente, alumno del Colegio y discípulo de fray Juan Bautista.[4]

Si existe todavía incertidumbre en cuanto a la autoría de dicha pieza, no cabe duda de que los alumnos indígenas del Colegio ocuparon el primer plano en el proceso de elaboración de esas obras de teatro, redactadas en náhuatl y que requerían la intervención decisiva de los alumnos trilingües del Colegio: "hubo frecuentísimas escenas en que los ex-alumnos se convertían en maestros de sus ex-maestros en cuanto a la redacción de textos no sólo en náhuatl sino en latín y en castellano inclusive", subraya Kobayashi (*La educación como conquista*, 256). En efecto, ¿quiénes mejor que esos alumnos para transcribir y adaptar con más pertinencia, en el idioma de sus ancestros, el contenido de los textos bíblicos que estudiaban en el Colegio? De colaboradores o ayudantes de los religiosos a autores de los dramas, sólo había un paso, que los estudiantes indígenas debieron de dar en algunas ocasiones.

Un ejemplo del protagonismo de los alumnos en la elaboración de las piezas, lo tenemos con una obra dramática que Louise Burkhart atribuye a los estudiantes nahuas del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco ("Miércoles Santo: un drama náhuatl, 355). Se trata de *Miércoles santo*, una pieza fechada en la última década del siglo XVI y que lleva la marca de la biblioteca del Colegio. Una nota en español se puede leer en los sermones asociados al drama que componen el volumen:

---

[4] Esta hipótesis, la rechaza vigorosamente Othón Arroniz para quien los errores en la ortografía del nombre del maestro no son concebibles en manos de uno de los discípulos más destacados del Colegio, encargado de corregir las pruebas de las obras de Sahagún, Pedro de Oroz y Bautista (*vid.* Arroniz, *Teatro de evangelización en Nueva España*, 108-111). Sin embargo, podemos formular la hipótesis según la cual, lo mismo que para *Destrucción de Jerusalén*, esta pieza sólo fuera una copia de un manuscrito más antiguo.

"En Sanctiago, delante de fray Jerónimo de Mendieta y otros p^es" (355). De ésta podemos deducir la participación activa de los antiguos alumnos que habían trabajado al amparo de los frailes durante varios años. Según Burkhart "por 1590, el Colegio ya no era más que una escuela para niños nahuas de la ciudad, pero algunos de los graduados, hombres maduros, continuaban enseñando a los estudiantes y, más importante en este contexto, ayudando a los frailes en la preparación de textos religiosos en náhuatl" (355).

II TEATRO EN EL COLEGIO: LA UTOPÍA FRANCISCANA EN MINIATURA.

1 DOS REPÚBLICAS SEPARADAS

La elección de Tlatelolco, señorío de indígenas, para la implantación del Colegio fue un acto altamente simbólico en el ambiente que rodeaba la empresa franciscana en México.

Sin entrar en los detalles del establecimiento de los frailes menores en la Nueva España, recordemos que los seráficos no se propusieron, en principio, la castellanización de sus catecúmenos. La separación de las poblaciones española e indígena en dos repúblicas distintas fue una de las constantes reivindicaciones de los franciscanos en América, y esta idea aparece claramente formulada por Motolinía en una carta de 1555 dirigida al Emperador[5] (García Icazbalceta, *Colección de documentos,* 257). Esta división en dos naciones diferenciadas, explica Maravall "empieza por darse en lo religioso, pidiendo que haya distintos Obispos para españoles e Indios [...]. Y en cuanto al orden temporal: separación de las poblaciones en que moren, con prohibición de confundirse y andar revueltos por los mismos poblados o tierras; separación de los órganos y modos de gobierno" (*Utopía y reformismo,* 79-110).

El Colegio de Tlatelolco, en manos exclusivas de los frailes menores, y destinado a los hijos de la nobleza indígena, respondía perfectamente a esas exigencias. De hecho, en una real Cédula de 1536 constaba que en Tlatelolco "había mejor disposición que en otra parte" (Kobayashi, *La educación como* conquista, 208) para la instrucción de los indígenas. Fray

[5] En la "Carta de fray Toribio de Motolinía al Emperador Carlos V" (*Colección de documentos para la historia de México*, ed. de Joaquín García Icazbalceta, México: Porrúa, 1971, 257) el franciscano habla ya de "Repúblicas de Indios y Españoles".

Jacobo de Testera, que desde 1534-35 había mandado allí a dos franciscanos encargados de la instrucción de los indios, había hecho, tal vez, aquella advertencia. Ahora bien, ¿a qué se podía atribuir esta mejor disposición de Tlatelolco sino al hecho de que éste contaba con una población mayoritariamente indígena? Si Tenochtitlán, entonces barrio de San Francisco, representaba el reducto de los españoles, Tlatelolco constituía, en efecto, el barrio indígena de la nueva ciudad. Podemos suponer que tal cualidad, además de corresponder con el proyecto indianista de los franciscanos, era también más acorde con los objetivos de los misioneros que anhelaban proteger a sus catecúmenos de la nefasta influencia de los españoles.

Notemos, además, que la enseñanza en Tlatelolco iba exclusivamente dirigida a los hijos de la nobleza indígena.[6] El uso del náhuatl y la traducción, a este idioma, de los libros fundadores de la cristiandad occidental y del humanismo renacentista que reunía a franciscanos e indígenas alrededor de una tarea común, excluía *de facto* a los que no hablaban el idioma de los vencidos, una estrategia eficaz para mantener a los indios apartados del resto de la sociedad colonial. Reticentes a las exhortaciones de la Corona que manifestaba su deseo cada vez mayor de instruir a los indios en la lengua de los vencedores, los seráficos reforzaban, a través del idioma, los lazos que los unían a la comunidad de los vencidos. Aislados de la sociedad colonial, los indios lo eran también de sus propias familias, lo cual permitía contener, en los nuevos colegiales, las inevitables reminiscencias de la idolatría. El Colegio constituía, en este sentido, un universo aparte, un lugar idóneo para la eclosión de un teatro misionero en el idioma de los nativos.

Una vez hechas las transcripciones de las piezas entre los muros del Colegio, había que realizar la puesta en escena y los ensayos de las obras que, lejos de ser improvisadas –según constan los testimonios de sus contemporáneos–, constituían la culminación de un trabajo considerable que ocupaba a maestros, alumnos y otros individuos, durante varias semanas o tal vez meses. Más que nunca, en aquellos momentos, obraba una comunidad singular de franciscanos e indígenas, reunida alrededor de un proyecto fundador. En ese espacio-tiempo, la

---

[6] La creación de la Universidad de México tras el largo período de decadencia del Colegio contradecía precisamente esos objetivos al dirigirse de manera indiferenciada a los hijos de indígenas, españoles, a los mestizos e incluso a los negros.

sociedad renovada con la que soñaban los religiosos estaba cobrando vida.

2 TEATRO Y UTOPÍA FRANCISCANA

Más allá de la tarea de reescritura, algunos de los temas elegidos por los franciscanos y, en particular, dos de los episodios que serían estrenados en el ámbito del Colegio, acaban de dibujar los contornos del proyecto de los seráficos. Nos referimos a la *Comedia de los Reyes* y al *Juicio Final* que, en cierta manera, dieron marco a la vida del Colegio.

La sociedad proyectada por los franciscanos en el Nuevo Mundo era, en cierta medida, "una sociedad recordada",[7] la de los primeros tiempos del cristianismo. Nada extraño es pues que aparezca de manera recurrente en el teatro seráfico el episodio de la revelación de Cristo a los gentiles.[8] Trasplantado al Nuevo Mundo, el encuentro de los Reyes Magos con el niño Jesús simbolizaba la revelación reciente de Cristo a los indígenas. A través de la puesta en escena de tal episodio, los actores indios daban vida al encuentro original.[9] En esta perspectiva, la fecha elegida para la inauguración del Colegio de Tlatelolco, el 6 de enero de 1536, adquirió un sentido peculiar.

Por otra parte, el sueño del advenimiento de una Jerusalén renovada en el Nuevo Mundo se puede apreciar en algunas de las piezas del teatro misionero, en las cuales abundan las imágenes apocalípticas. La *Destrucción de Jerusalén,* que se adaptó probablemente en el Colegio, o *El Juicio final*, escrita y representada en Tlatelolco, sugieren la predominancia de esos temas. La representación de esos episodios, en los albores de la conquista espiritual, en el futuro sitio del Colegio de Tlatelolco obtuvo así una resonancia singular.

---

[7] La expresión es de Rodolfo de Roux López, "Entre el *aquí* y *ahora* y el *después* y *más allá*. Milenio, Nuevo Mundo y Utopía" (380-381).

[8] Los manuscritos de dos piezas franciscanas sobre este tema pasaron a la posteridad: *Comedia de los Reyes* y *Adoración de los Reyes*. Para más detalles sobre estas dos piezas, ver Horcasitas, *Teatro náhuatl*, 293-390.

[9] Sobre este aspecto, ver Ronald Surtz, "Pastores judíos y magos gentiles: teatro franciscano y milenarismo en la Nueva España", en *El teatro franciscano en la Nueva España,* 209-217.

III LA ESCENA: UN ESCAPARATE DEL COLEGIO Y DE SUS AMBICIONES

Finalmente, las tablas de Tlatelolco se nos presentan como una poderosa caja de resonancia de las experiencias franciscanas, un escaparate privilegiado para mostrar los progresos de los nativos y los proyectos de los seráficos en la Nueva España. La reescritura y la puesta en escena de textos bíblicos en el Colegio y delante de un público compuesto –claro está– por indígenas, pero también por algunas de las autoridades virreinales más destacadas del momento, constituía, sin duda, un espacio-tiempo idóneo para mostrar el avance de la nueva religión en tierras novohispanas.

Al propiciar la representación de actores indios, en su propia lengua, unos episodios previamente seleccionados, traducidos y adaptados por los que eran, o habían sido estudiantes del Colegio, se cumplía con el ideal humanístico de los franciscanos de elevar al indígena a un nivel de instrucción no inferior al que podía aspirar cualquiera de sus contemporáneos.

1 EL PROTAGONISMO DE LOS INDÍGENAS

El primer paso de las representaciones novohispanas era, como lo hemos mencionado, la previa e indispensable "re-escritura" de los textos bíblicos, transcritos en lengua náhuatl y adaptados a su nuevo público. Ese trabajo de traducción y adaptación realizado en el ámbito del Colegio suponía un avance significativo de la religión católica en tierras mexicas. Los alumnos eran, en ese sentido, ejemplos vivos de los logros de los franciscanos en materia de instrucción religiosa desde su llegada a la Nueva España en mayo de 1524. Añadamos que, más allá de la materia textual, la dimensión escénica de las piezas fue confiada también a los indígenas. En efecto, muy cerca de Tlatelolco, en el vecino barrio de San José de los Naturales, otro destacado franciscano, fray Pedro de Gante había fundado una escuela de enseñanza donde los indios aprendían las artes y las técnicas occidentales. El decorado, los trajes de los actores, en fin, todos los elementos relacionados con la puesta en escena, fueron elaborados por los indígenas. En ese sentido, tales representaciones teatrales hacían alarde del conocimiento de los indios en todos los ámbitos.

Por lo demás, si consideramos con Henri Gouhier que "*l'âme du théâtre, c'est d'avoir un corps*" (*L´essence du théâtre*, 11), ese cuerpo, en el caso del teatro misionero, era el de los indios, los recién vencidos frente a las armas españolas y que adquirían un protagonismo inédito en las tablas del Colegio. Durante las representaciones, "desaparecían" los religiosos detrás de los indígenas en los cuales se focalizaba la atención del público. Su actuación en el escenario significaba, a nivel simbólico, la concretización y la culminación de un programa catequístico complejo que permitía valorar las facultades de los indígenas, así como su aptitud para dar cuerpo y vida a los textos bíblicos. Finalmente, y sobre todo, el papel de los indígenas, detrás y en el escenario, probaba su capacidad para transmitir, a su vez, los misterios de la fe cristiana. Ahora bien, debemos recordar que uno de los propósitos del Colegio había sido la formación de un clero indígena capaz, en un primer momento, de ayudar a los misioneros en su tarea evangelizadora y, a medio plazo, de tomar el relevo de los que habían formado a la primera generación de cristianos en tierras aztecas. Esas piezas cumplían ya, en cierta medida, tal propósito.

Por lo demás, en su afán por recrear en el Nuevo Mundo una Iglesia renovada, los franciscanos habían privilegiado el teatro, un arte que había salido, en sus orígenes, del espacio litúrgico de la Iglesia. Si consideramos que la Iglesia fue, en Europa, el primer espacio de representación de los episodios bíblicos y los oficiantes del culto los primeros actores que dieron vida a esos episodios, el espectáculo ofrecido por unos indígenas que los franciscanos esperaban ver acceder algún día al sacerdocio, nos ha parecido digno de interés. Así, en una época en que los debates teológicos estaban cobrando vigor alrededor de la cuestión de la racionalidad de los indios, los seráficos ponían en manos de sus fieles las llaves de su propia edificación, afirmando rotundamente su voluntad de instruir al indígena, de formarlo para el sacerdocio.

2 EL TEATRO COMO ESCAPARATE DEL COLEGIO

La Corona española había dado su aprobación para el financiamiento de esta institución. Esto lo hallamos en una carta de

Zumárraga de 1536, que relataba con entusiasmo la fundación del Colegio: "escribo al Virrey de esa Nueva España que me informe de qué le parece que estos niños puedan ser ayudados" (Kobayashi, *La educación como conquista,* 210). En tales condiciones, la Corona esperaba, sin duda, recoger algún día, los frutos maduros de su inversión. Frente a los adversarios del Colegio que no tardarían en manifestarse, ¿qué mejor que las representaciones teatrales para demostrar y medir de la manera más concreta esos frutos? De hecho, sabemos que las más altas autoridades solían asistir a esas representaciones, como fue el caso de la puesta en escena por fray Andrés de Olmos, en 1535, de "un auto del juicio final, el cual hizo representar con mucha solemnidad [...] en presencia del virrey, don Antonio de Mendoza, y el santo arzobispo don fray Juan de Zumárraga" (Pazos, "El teatro franciscano en México", 110).

El hecho de "representar" esos episodios, de ponerlos, como lo sugiere la etimología "ante los ojos" del público tenía un doble interés. Representarlos frente a un público indígena era un modo de confirmar la fe de los recién convertidos, ponerlos de lleno en la doctrina cristiana y hacer más claros para ellos los misterios de la fe. Pero esas piezas se representaban también ante las autoridades civiles y eclesiásticas, en fin, ante una población hispana que podía apreciar *in situ* los esfuerzos conjuntos de los franciscanos y de sus fieles. Sin duda, la representación en náhuatl debió de crear en los no nahuatlatos el mismo efecto de extrañamiento que debió de producir a los oídos indígenas la articulación del castellano en los primeros momentos de la conquista espiritual. Pero más allá de la comunicación verbal, el teatro ofrecía al público un espectáculo total que no se dirigía únicamente al intelecto, sino que podía despertar la capacidad emotiva de los espectadores en una suerte de catarsis colectiva. No cabe duda de que la impresión producida por esas escenificaciones monumentales debió de surtir efecto, no sólo en el público indígena sino también en todo el auditorio.

CONCLUSIÓN

Si consideramos el teatro como una suerte de laboratorio de las relaciones humanas y sociales, relaciones a través de las cuales

se gesta la identidad individual y colectiva, (Alcandre, "Théâtre et identité collective, 189) la utilización que hicieron los seráficos de la puesta en escena en el ámbito novohispano nos enseña un elemento esencial de su relación con el otro. En efecto, lo que nos parece otorgar una dimensión tan singular a la actuación franciscana en la Nueva España es la "porosidad" de los frailes menores, su permeabilidad frente al indígena, un rasgo que permitió probablemente el advenimiento del teatro catequístico en lengua náhuatl, método misionero inédito y exclusivo de los seráficos. Algo singular aconteció en los primeros años claves de la evangelización, en el seno de esa comunidad de franciscanos e indígenas, algo que la experiencia de Tlatelolco en general y el teatro en particular encarnan de un modo magistral.

BIBLIOGRAFÍA

ALCANDRE, JEAN JACQUES, "Théâtre et identité collective. Théâtre et interculturalité", en *Culture et humanité. Hommage à Elisabeth Genton*, Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 2008, 187-202.

ARRONIZ, OTHÓN, *Teatro de evangelización en Nueva España*, México: UNAM, 1979.

Colección de documentos para la historia de México, ed. de Joaquín García Icazbalceta, México: Porrúa, 1971.

CORTÉS, HERNÁN, *Cartas de relación de la conquista de México*, Madrid: Espasa Calpe, 1970, Colección Austral.

DE ROUX LÓPEZ, RODOLFO, "Entre el *aquí* y *ahora* y el *después* y *más allá*. Milenio, Nuevo Mundo y Utopía", en *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien,* 76-77, 2001, 375-387.

El teatro franciscano en la Nueva España. Fuentes y ensayos para el estudio del teatro de evangelización en el siglo XVI, María Sten (coord.), México: UNAM, 2000.

GARCÍA GUTIÉRREZ, ARMANDO, "Los espacios de representación del teatro de evangelización en el siglo XVI" en *Théâtre, public, société*, Paris: PUF, 1998, 287-296.

GOUHIER, HENRI, *L'essence du théâtre,* Paris: Plon, 1943, Collection "Présences".

HORCASITAS, FERNANDO, *Teatro náhuatl. Épocas novohispana y moderna*, 2 vols. México: UNAM, 2004.

KOBAYASHI, JOSÉ MARÍA, *La educación como conquista (Empresa franciscana en México)*, México: El Colegio de México, 1974.

MARAVALL, JOSÉ ANTONIO, *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Madrid: Siglo XXI Editores, 1982.

MENDIETA, FRAY GERÓNIMO DE, *Historia eclesiástica indiana* (1604), ed. de Joaquín García Icazbalceta, México: Porrúa, 1971.

MONTES BARDO, JOAQUÍN, "Iconografía santiaguista y espiritualidad franciscana en la Nueva España (Siglo XVI)", en *Espacio, Tiempo y Forma*, t. 8, 1995, 89-102, Serie VII - Historia del Arte.

MOTOLINÍA, TORIBIO DE BENAVENTE, "Carta de fray Toribio de Motolinía al Emperador Carlos V", en *Colección de documentos para la historia de México*, ed. de Joaquín García Icazbalceta, México: Porrúa, 1971.

PARTIDA, ARMANDO, *Teatro mexicano. Historia y dramaturgia II. Teatro de evangelización en náhuatl*, México: UNAM, 1974.

RICARD, ROBERT, *La conquête spirituelle du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des Ordres Mendiants en Nouvelle Espagne de 1523-24 à 1572*, Paris: Institut d'Ethnologie, 1933.

ROJAS GARCIDUEÑAS, JOSÉ, *El teatro de Nueva España en el siglo XVI*, México: SEP/Setentas, 1935.

MENSAJE CRISTIANO Y PERSUASIÓN EN EL SERMONARIO EN LENGUA MEXICANA DE FRAY BERNARDINO DE SAHAGÚN

Pilar Máynez
FES-ACATLÁN
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

INTRODUCCIÓN

Es un hecho que la palabra de Dios rige la espiritualidad de la comunidad cristiana. Su papel en la transmisión del mensaje religioso y de comprensión del mismo en la práctica exegética resulta eficaz como acontecimiento salvador, que supera la mera función de la cotidiana comunicación verbal. Los sacerdotes "son colaboradores de un misterio que sucede a un nivel más profundo entre un Dios que habla y una comunidad que acoge su palabra", dice José Aldazábal ("Predicación", 1061); por tanto, el predicador debe conocer los efectos que tiene cada una de ellas y el orden dispuesto entre una y otra en la línealidad discursiva, con el fin de conmover y convencer a sus oyentes. La enunciación de la palabra es un acontecimiento salvador y premonitorio, un mensaje que se desea transmitir a los creyentes, como lo explica "La promesa del Espíritu Santo" en el Evangelio de san Juan: "Muchas cosas tengo aún que deciros, mas no podéis llevarlas ahora; pero cuando viniere Aquél, el Espíritu de verdad os guiará hacia la verdad completa, porque no hablara de sí mismo, sino que hablará lo que oyere y os comunicará las cosas venideras" (16; 12-13).

Ahora bien, la transmisión del mensaje cristiano presenta grandes dificultades. Recordemos, por ejemplo, que Pablo se percató de que un joven dormitaba durante su plática en Tróade lo que conllevó funestas consecuencias;[1] de igual forma, muchos predicadores han experimentado el desinterés y la oposición del auditorio al que va dirigido su ministerio

[1] "El primer día de la semana, estando nosotros reunidos para partir el pan, platicando con ellos, Pablo, que debía partir al día siguiente, prolongó sus discursos hasta la medianoche. Había muchas lámparas en la sala donde estábamos reunidos. Un joven llamado Eutico, que estaba sentado en una ventana, abrumado por el sueño, porque la plática de Pablo se alargaba mucho, se cayó del tercer piso abajo, de donde le levantaron muerto" (Hechos de los Apóstoles 20;7-9).

Esther Hernández y Pilar Máynez (editoras.), ***El Colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, lenguas y culturas***. Ciudad de México: Editorial Grupo Destiempos, 2016.

pastoral. En efecto, la costumbre de exponer oralmente las Sagradas Escrituras acompañada de una explicación para ahondar en algún aspecto o explicar un pasaje oscuro fue común en el pueblo hebreo al que Jesús pertenecía, y dicha práctica fue reproducida por los seguidores del Mesías. Hacia el siglo XIII, con el advenimiento de las órdenes mendicantes, la prédica del Evangelio cobró un nuevo impulso, pues se requería difundir a un gran número de comunidades caracterizadas por su escasa o nula instrucción doctrinal y, a la vez, para contrarrestar la inminente profusión de propuestas heréticas surgidas en el centro de Europa, como la de los albigenses.[2]

Por otra parte, el descubrimiento de América trajo consigo, tiempo después, la necesidad de convertir a los nativos que moraban en el insospechado continente, acción que justificó la violenta irrupción de los europeos a sus tierras. Estas dificultades se agravaron ante el público al que se dirigían, cuya concepción del mundo y cuya expresión lingüística nada tenían en común con la fe y los preceptos que profesaban aquellos que deberían enunciar exaltadas y persuasivas sentencias. Recordemos que los religiosos que arribaron a lo que sería la Nueva España en el siglo XVI no sólo se inspiraron en la labor de los apóstoles, sino que vieron en ella, según Robert Ricard, la razón de su propio apostolado (*La conquista espiritual de México*, 83-84); por lo tanto, la primera misión franciscana de 1524 estuvo constituida por el número emblemático de doce misioneros. Pues bien, esta breve exposición se abocará a una de las piezas que conforman el proyecto integral para la evangelización de los indígenas por un fraile que llegó a la Nueva España en la barcada franciscana de 1529: fray Bernardino de Sahagún.

Sahagún y sus propósitos doctrinales

Algunos estudiosos de la obra sahaguniana, al referirse a su proyecto religioso, se han remitido al prólogo de los *Coloquios*

---

[2] A finales del siglo XIII, la iglesia había logrado dominar la agitación espiritual que parecía haberla amenazado un siglo antes, debido a dos importantes acciones: la represión de la herejía por la fuerza y el advenimiento de un nuevo apostolado (Le Goff, *La Baja Edad Media,* 236).

y Doctrina Christiana, datado en 1564. En dicho exordio, fray Bernardino daba a conocer las obras que conformarían el complejo catequético que se proponía llevar a cabo: 1) la plática que sostuvieron los doce religiosos con sabios indígenas, esencia misma de los Coloquios que ha llegado hasta nosotros considerablemente trunca en lengua mexicana y castellana. 2) Una doctrina cristiana para la instrucción previa de los adultos que optaran por bautizarse, cuyo paradero se desconoce. 3) Un relato respecto a los sucesos de conversión acaecidos a los doce padres para erradicar la idolatría, obra que pronto desechó Sahagún al reconocer que otro fraile –fray Toribio de Benavente, Motolinía– la había realizado previamente y, 4) la postilla de todas las epístolas y evangelios de las dominicas de todo el año, la cual, según él mismo declara, se estaba limando en esa época y constituyó una obra independiente.[3] Lo cierto es que desde fechas mucho más tempranas a la de 1564, en la cuarta década del siglo XVI, fray Bernardino ya había concebido y realizado el plan de su quehacer religioso. En primera instancia, un sermonario en lengua mexicana y, casi a la par, el acopio del material que conformaría, posteriormente, el libro VI de su *Historia General*, es decir, de los *huehuetlahtolli* o discursos antiguos pronunciados por los nahuas en diferentes circunstancias de su existencia.

De esta forma, se fue componiendo un complejo doctrinal –al que se han referido Nicolau d´Olwer y más tarde J. A. Anderson[4]– estrechamente vinculado con el interés por conocer el pensamiento y la cultura indígenas, el cual dio origen a su magna enciclopedia titulada *Historia general de las cosas de Nueva España*. Los objetivos que alentaron la empresa religiosa de Sahagún se centraron en poner al alcance de sus compañeros de Orden y de los nuevos feligreses, la literatura propia para sus propósitos de evangelización; ésta estaría conformada por homilías, comentarios bíblicos, salmos,

---

[3] Respecto al contenido de la obra *vid.*, *Los diálogos de 1524 según el texto de fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas*, edición facsimilar del manuscrito original, paleografía, versión del náhuatl estudio y notas de Miguel León-Portilla, fols. 27 v y 28 r. Por otra parte, el *Sermonario* se ha identificado con las traducciones bíblicas incluidas por Bernardino Bondelli en su *Evangeliarum, epistolarium, et lectionarium aztecum mexicanum ex anticuo códice mexicano nuper reperto cum prefatione, interpretatione, anotstionibus, glosario, edibit Bernardinus Biondelli Medionalli [Milan], Typis, Joseph Bernardini O. Johannis.*

[4] Arthur J.O. Anderson advierte que: "The prologue 'To the Prident Reader' with which Sahagún preceded the text of the *Coloquios* shows us that the plan of the work was vast", Nicolau D´Olwer writes: "it was to be part of a sort of doctrinal encyclopaedia…" ("Sahagún´s «Doctrinal Encyclopaedia»", 109).

meditaciones cotidianas, etc.[5] Pero también fray Bernardino proporcionó a sus correligionarios un compendio íntegro del universo indígena a través de su forma propia de expresión para comprender plenamente a los nativos que habría de convertir y lograr, con ello, una evangelización más eficaz. Los componentes de ambos complejos, uno doctrinal y el otro antropológico-lingüístico, serían revisados constantemente en ese afán perfeccionista y comprometido con su misión que caracterizó siempre el proceder del fraile.

Después de haber convivido con los naturales de las regiones de Tlalmanalco, Xochimilco, Huexotzinco y, por supuesto, de Tlatelolco, lugar en el que llevó a cabo gran parte de su obra, Sahagún se percató de la eficacia que podría tener la predicación en la lengua nativa, que conoció a profundidad. Se requería parafrasear para lograr la comprensión de pasajes oscuros, enseñar y amonestar a los oyentes incrédulos, enfatizar en las transgresiones infringidas al nuevo culto y en los preceptos cristianos que, a partir de entonces, tendrían que acatar los nuevos súbditos de la monarquía española; en suma, divulgar, mediante una serie de sermones alusivos a diferentes tópicos de su calendario litúrgico, la fe que deseaban inculcar. Todo ello mediante un discurso elocuente con el que pudiera conmover a los indígenas, a quienes Sahagún consideraba devotísimo de sus creencias.[6] Así concibió, desde muy pronto, la manera en que habría de proceder en su prédica:

> Siguense unos sermones de domjnicas y de Santos en lengua mexicana: no traduzidos de sermonario alguno sino compuestos nuevamente a la medida y capacidad de los indios: breves en materia y en lenguaje congruo vetusto y llano, facil de entender para todos los que le oyeren, altos y bajos, principales y macegoales, hombres y mugeres.[7] [...]

---

[5] De su enciclopedia doctrinal ha llegado hasta nosotros completa o fragmentariamente la *Psalmodia Christiana y sermonario de los sanctos del año en lengua mexicana*, publicada casi al final de su vida en 1583; los *Coloquios y Doctrina Cristina* , el *Sermonario en lengua mexicana* y las *Adiciones, apéndice a la Postilla y Ejercicio Cotidiano. Vid,* J.A. Anderson, 166.

[6] Al respecto, comenta Sahagún: "En lo que toca a la religión y cultura de sus dioses, no creo ha habido en el mundo idólatras tan reverenciadores de sus dioses, ni tan a su costa, como éstos de esta Nueva España; ni los judíos ni ninguna otra nation tuvo yugo tan pesado y de tantas ceremonias como le han tenido estos naturales por espacio de muchos años, como parece en todo la obra". En el prólogo a la *Historia general de las cosas de Nueva España,* versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como *Códice florentino*, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, tomo 1, 64.

[7] "Hanme reprehendido la curiosidad de traer algunas autoridades dificultosas, diciendo que son cosas que no las entienden los indios. Yo digo no es sino que quien las oye y lo mormura (*sic)* no las entiende, siendo así que, a mi parecer, no hay cosa en la Sagrada Escritura que no

(véase Lámina 1, MS Ayer).

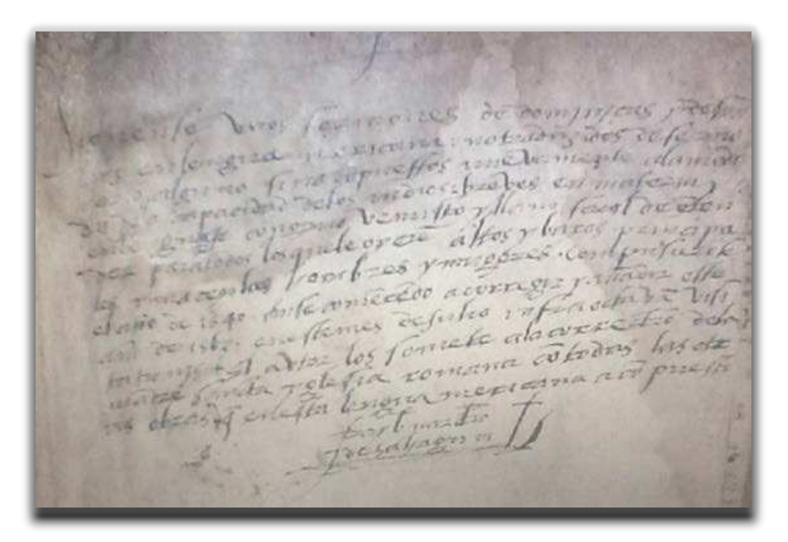


Lámina 1 Ms. 1485 Ayer Collection

El empeño por transmitir claramente el mensaje cristiano fue compartido por autoridades eclesiásticas y frailes de otras órdenes, aun cuando algunos nativos ya mostraban notables avances en el proceso de conversión. El agustino Juan de Mijangos (ca. 1625), por su parte, admitía en su *Sermonario y sanctoral en lengua mexicana* que, aunque lo habían reprehendido por no ser del todo claro, lo cierto es que los indígenas ya estaban tan avezados en cuestiones de doctrina que, incluso, le formulaban complejas preguntas (Garibay, *Historia de la literatura Náhuatl*, 672).

---

se pueda decir en la lengua, por difícil que sea, porque es abundante en vocablos para todo y el indio es fuerza que entienda su lengua, y están ya tan despiertos y tan ladinos, y tan bien enseñados que a mí me han hecho preguntas de gran dificultad. Y así no es mucho que ya se les descubra más la Sagrada Escritura. Y así no es mucho que ya se les descubra más la Sagrada Escritura". (En Ángel María Garibay, *Historia de la literatura Náhuatl,* 672).

DOS VERSIONES DE UNA MISMA OBRA: ANALOGÍAS Y DIFERENCIAS

En el título del manuscrito de la Ayer Collection aparece que la obra se compuso en 1540 en Tlatelolco[8] y se revisó y amplió en 1563, aunque en el interior del volumen se registra otra fecha de elaboración.[9] Actualmente conocemos dos versiones. Una incluida en la Colección Ayer de la Newberry Library de Chicago con la signatura 1485 (Lámina 2 folio 2), y otra en el Fondo Reservado de la BNM con la signatura 1492 (Lámina 3 con el índice). Pero ¿qué relación existe entre ellas? ¿Cómo se trasluce el interés catequético de Sahagún en su composición formal y en su ejecución lingüística y retórica, imprescindible para los fines que perseguía?



Lámina 2 Ms. 1485 Ayer Collection

En cuanto al primer punto, tocante a la relación entre ambas versiones, resulta importante señalar que la mayor parte de los estudiosos de la bibliografía sahaguniana coinciden en que la obra resguardada en la Newberry es una versión anterior a la contenida en la BNM. Dibble y Mikelsen han sostenido que el Manuscrito 1492 es casi con certeza una copia terminada del Ayer. A este parecer se ha sumado también, Miguel León-Portilla

[8] De 1536 a 1540, fray Bernardino permaneció en El Colegio de Tlatelolco, Posteriormente, inició su ministerio pastoral en Puebla, en el convento de Huejotzingo, desde donde se trasladó a otros destinos cercanos (*vid.*, León-Portilla, 85). Es muy probable que la ejecución de la obra se haya llevado a cabo en El Colegio porque ahí se encontraban sus alumnos trilingües que se estaban formando dentro del clásico *trivium y cuatrivium* incluidos como parte de la formación académica del Medioevo. Fue en este mismo lugar, donde más tarde realizó, junto con sus colaboradores indígenas jóvenes y ancianos, el traslado del libro de los *Coloquios y doctrina cristina,* y, por supuesto, la mayor parte de su *Historia general.*

[9] En el sermón de Nochebuena (fs.7-9) aparece la siguiente anotación: "Hace mucho que pasó que nació el Salvador hace 1548 años" (En Bustamante, *Fray Bernardino de Sahagún,* 75).

quien sostiene que la copia temprana de esta obra, compuesta por 202 páginas en papel amate, se conserva en Chicago (León-Portilla, *Bernardino de Sahagún, pionero de la antropología*, 86), idea que refrenda en un estudio más reciente.[10]

Jesús Bustamante, por su parte, discrepa en cuanto a las anteriores afirmaciones y, después de exponer con detenimiento el recorrido del manuscrito a partir de la biblioteca del convento de san Francisco hasta la adquisición hecha por Edward Ayer en Londres, llega a la conclusión de que el ejemplar resguardado en la BNM es anterior al de la Newberry. Bustamante sostiene que el Ms. 1482 de la Biblioteca Nacional, elaborado en papel europeo en 4º y compuesto por 263 hojas de texto con foliación contemporánea debió haberse sacado en limpio en 1548 como consta en el sermón de la víspera de Navidad, y que inmediatamente después, el arzobispo de México, fray Juan de Zumárraga (1468-1548) imprimió su firma en el margen superior, la cual no queda nítida del todo. A ésta se agrega una rúbrica más que hace suponer que se trata de su segundo propietario, Sebastián Linares, quien, según Bustamante, posiblemente fue el anotador de algunos añadidos y enmiendas efectuados en el mencionado manuscrito (véase la Lámina 3).

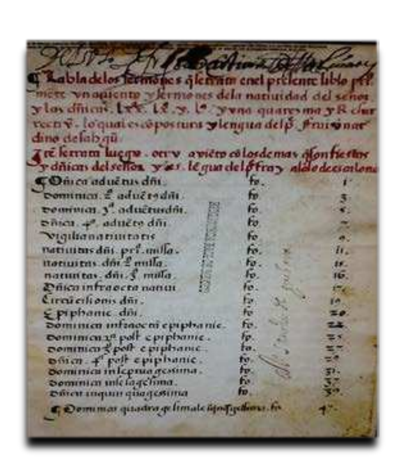


Lámina 3 Ms. 1482 BNM



Lámina 4 Ms. 1485 Ayer Collection

[10] En "Aportaciones en las últimas décadas sobre Sahagún y su obra y lo que falta por hacer", en *El universo de Sahagún pasado y presente* 2011, 26.

Si consideramos que la muerte del arzobispo ocurrió el 3 de junio del mencionado año y que en el Ms. Ayer se incluye una sentencia de mano del propio Sahagún en la que se aclara que en 1563 se volvieron a revisar los sermones allí incluidos, entonces tendríamos que sopesar la propuesta de Jesús Bustamante. No obstante, existen aspectos que no logran ser concluyentes, relacionados con la manufactura de ambas versiones y de su concepción. Por ejemplo, en el Ms. de la Ayer Collection aparece la advertencia de mano del propio Bernardino, indicando que los sesenta y cuatro sermones no han sido corregidos (Lámina 4, folio 6).

El nutrido número de enmiendas, tachaduras y apostillas en latín, náhuatl y castellano, hace suponer que se trata de un borrador, (lámina 5, folio 8) más aún si se compara con el de la BNM que a simple vista resulta más pulido y claro en su forma, y en el que se advierten ocasionales enmiendas (véase lámina 6).

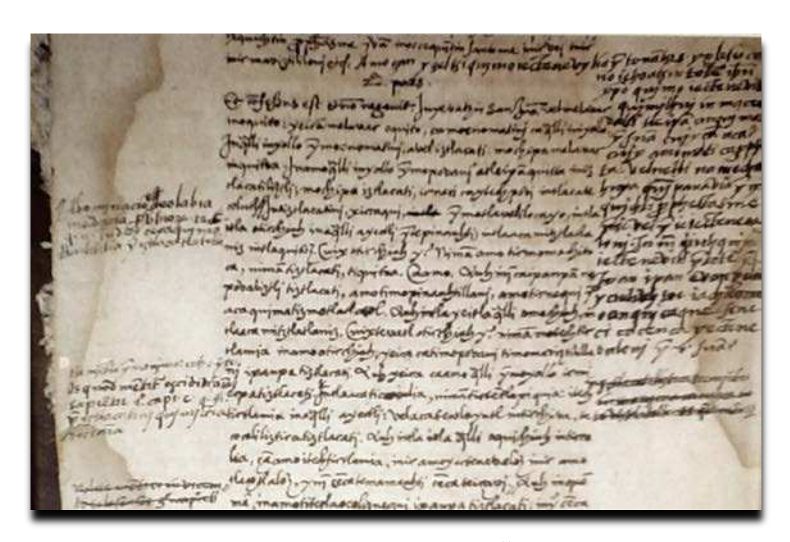


Lámina 5 Ms. 1485 Ayer Collection

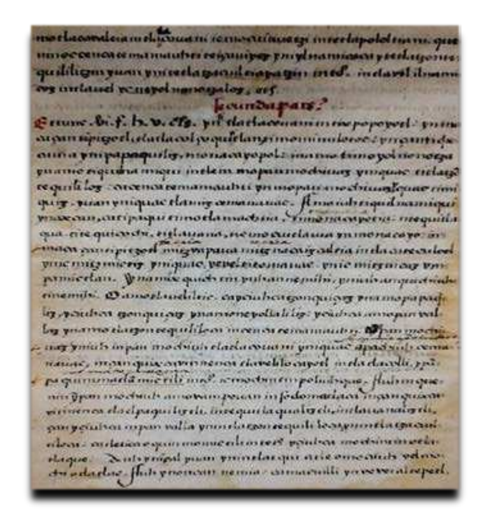


Lámina 6 Ms.1482 BNM

Por otra parte, el volumen de la BNM es una obra más acabada e integral en cuanto a los propósitos de evangelización. No sólo contiene las cuarenta y nueve piezas para las diversas fiestas litúrgicas del año realizadas por fray Bernardino, sino también la producción homilética del padre Alonso de Escalona (1496-1584) quien fue provincial de la Orden franciscana.[11] No hay que olvidarse que durante su mandato, Escalona se manifestó contrario a la consecución de la magna obra que Sahagún llevaba a cabo con sus colaboradores sobre el acopio de la historia y cultura de los nahuas, es decir, de la *Historia general*, e hizo cuanto estuvo en sus manos para que no pudiera concretarse. Por eso, y regresando al tema que nos ocupa, resulta irónico que se hayan incluido en un mismo volumen las composiciones homiléticas de ambos.

La concepción de fray Bernardino respecto a la realización de esta producción religiosa pretendía tomar en cuenta las particularidades de sus oyentes, como hemos advertido ya. Cada una de las piezas debería contener los elementos necesarios para ser comprendida por el público al que se dirigía. Por ello, se requería habilitar estrategias lingüísticas y retóricas específicas en una breve extensión. Los sermones del padre Escalona son extensos y su versión al idioma mexicano se ciñe

[11] Según fray Gerónimo de Mendieta, Fray Alonso de Escalona llegó a la Nueva España en 1531 y pasó a Tlaxcala, donde estuvo tres años y aprendió la lengua mexicana: [...] "en breve tiempo salió con ella y la supo muy bien, y en ella hizo sermones que han aprovechado á muchos predicadores de los indios mexicanos, porque hasta entonces no había otros con que se aprovechar los que aprendían la lengua...", 668.

a criterios muy apegados a una lengua fuente u original del que fueron tomados, según sostiene Jesús Bustamante, quien no advierte el motivo de tal afirmación. [12]

Por tanto, el volumen 1482 de la BNM contiene dos formas diferentes de concebir la prédica y dos maneras muy distintas de transmitirla. Es el resultado del proyecto catequizador de la orden franciscana lo cual hace suponer que, a pesar de la firma de Zumárraga en el primer folio del volumen, que podría hacernos pensar en su temprana composición, es un texto más acabado en su manufactura; en él se desarrollan un gran número de abreviaturas (como es el caso de las nasalizaciones y los plurales de tiempos pretéritos y futuros) y se incorporan algunas de las enmiendas advertidas en el Ms. 1485. Todo lo anterior, así como la foliación única, el índice y la inclusión del grupo de composiciones homiléticas del padre Escalona sumados, nos hacen suponer que puede tratarse de una versión posterior a la del manuscrito 1485.

Ahora bien, en cuanto a la relación del contenido que existe entre uno y otro se observa que el Ms. 1482 no contiene un exordio, pero sí una tabla introductoria; los 15 primeros sermones son casi idénticos, claro está con las particularidades antes advertidas. En el de la BNM no se incluyen el nutrido número de apostillas que indican, por ejemplo, la referencia específica de la Biblia a la que se alude. En la versión de la Newberry Library de Chicago se incorporan, de manera profusa, estos agregados en los márgenes derecho e izquierdo, e incluso, en la parte inferior de los folios, y otras anotaciones más relativas, por ejemplo, a la forma en la que debe proceder el sacerdote durante la ceremonia religiosa; de este modo, las apostillas del manuscrito Ayer representan, por sí mismas, un valioso material de carácter teológico, lingüístico y hasta antropológico.[13]

---

[12] Dice Bustamante que fray Alonso de Escalona "parece ser el primer autor de un sermonario en náhuatl; estos sermones de domínicas y de santos", muy aprovechados por los demás predicadores en la lengua, "porque hasta entonces no habrían otros, son los que parcialmente al menos se conservan en el Ms. de la Biblioteca Nacional de México. Eso puede explicar su carácter tan hispano, su concepción desde la lengua y un público español", 87.

[13] Bustamante ha identificado otros dos grupos en ambas versiones: el que va del folio 31 al 46 v. y uno más extenso de los folios 47 al 116 v en el que se incluyen treinta y un homilías. La diferencia del primero de ellos en ambos manuscritos estriba en que en el MS. Ayer se precisa siempre el texto exacto del que es extraído, no así en el de BNM. El conjunto más extenso, que cierra la obra sahaguniana, según la cala de Bustamante, presenta notables diferencias también en cuanto a la referencia de los textos bíblicos (incluida de manera sistemática en el del MS. Ayer) y al estilo de las piezas. En el que se conserva en la Newberry, Sahagún no utiliza el estilo propio de los *huehuetlahtolli*. Esta afirmación requiere ser confirmada mediante una minuciosa

Rojas Álvarez en su estudio sobre el manuscrito 1482 de la BNM ha dividido en tres grupos las piezas homiléticas, según su temática y, sobre todo, su menor o mayor apego a las formas discursivas del náhuatl que, de manera abreviada, trasladamos aquí:

> El grupo A (fs. 31-46v) alude a diversos pasajes de la Biblia muy apegados al estilo de la retórica sagrada europea; el grupo B (fs. 47-116v) está compuesto por consejos para conducirse en la vida social y recomendaciones que deben cumplirse, proferidas con esporádicos paralelismos, y el grupo C (1-30v) trata el ciclo navideño y recuerda mucho las expresiones propias de los *huehuetlahtolli*, sobre todo al referirse a la nueva forma en que se deben conducir los naturales tras abrazar la religión católica.

REFLEXIÓN FINAL. ESTRATEGIAS PERSUASIVAS EN LA OBRA DOCTRINAL DE SAHAGÚN

La clasificación anterior está asociada con lo que podríamos denominar cronología estilística de la producción doctrinal de Sahagún o con los propósitos de la pieza. Para Dibble, Mikelsen y Anderson, las obras catequéticas del fraile contienen un uso limitado de figuras retóricas propias del náhuatl. Esto quizás se puede explicar por su apego a la Regla bulada, IX 3-4:

> Amonesto además y exhorto a estos mismos hermanos a que, cuando predican, sean ponderadas y limpias sus expresiones para provecho y edificación del pueblo, pregonando los vicios y las virtudes, la pena y la gloria, con brevedad de lenguaje, porque palabra sumaria hizo el Señor sobre la tierra.

---

traducción y un análisis exegético comparativo. Ahora bien, a partir del folio 119 del MS de la BNM comienza un nuevo sermonario, el del padre Escalona, que está trunco y se extiende hasta el final del volumen. Los treinta y tres sermones de que se compone abarcan del primer domingo de Adviento al día de Pentecostés. Se trata de un nuevo ciclo litúrgico. Por supuesto, que el análisis de cada uno de los tres conjuntos identificados por Bustamante requiere una pormenorizada valoración correlativa, que podrá arrojar mayor luz sobre la estructura de ellos, generalmente tripartita, como también la manera en que ha procedido Sahagún en la exposición en lengua mexicana de cada uno de las piezas homiléticas, para hacerlo a la capacidad del escucha (Bustamante, 83-85).

No obstante, en piezas tardías como el Ejercicio Cotidiano[14] de 1574 y la *Psalmodia Christiana*, publicada en 1583, podemos identificar una proliferación de reverenciales, así como el empleo de metáforas e imágenes que evocan conceptos próximos al destinatario indígena, como se comprueban en los siguientes párrafos extraídos del segundo salmo del prólogo de la Psalmodia y en el que corresponde a La Resurrección de Nuestro Señor Jesucristo, respectivamente. La traducción de ambos se debe a José Luis Suárez Roca:

> Tú, jade, ajorca espiritual, noble hijo muy amado, honra tu divino collar de brillantes piedras, tu ancho collar, del que te hacen merecedor, con el que te galardonan Dios y la santa Iglesia, el cual dejaron [compuesto] los doce apóstoles (Sahagún, *Psalmodia*…, 15).
>
> Xochitótotl, elotótotl, centzontlatole, colibrí, por dondequiera que os hayáis posado u os hayáis metido, y vosotros todos los quecholes, los zacuanes, todos: venid acá, salid, volad, desplegad las alas […] (Sahagún, *Psalmodia*, 113).

Emulando la grandilocuencia de los discursos mexicas, Sahagún se refiere a los supuestos nuevos cristianos como "quecholes y zacuanes", ambas aves de pluma rica y de enorme estima entre los indígenas. Al parecer, el fraile había advertido ya la pertinencia del uso de estas formas propias de la lengua mexicana para lograr una evangelización más eficaz y profunda. Así lo explicita en el texto castellano del Libro VI del *Códice Florentino* traducido en 1577, que versa sobre la forma en que el padre conmina a su hija a comportarse correctamente, y asegura que: "más aprovecharían estas dos pláticas dichas en el púlpito, por el lenguaje y estilo que están, mutatis mutandis que muchos sermones a los mozos y mozas (Sahagún, t.II, 559). Por tanto, la clasificación y cronología de

[14]En un estudio anterior, "El *Exercicio quotidiano* en el contexto de la obra doctrinal de Sahagún. Un acercamiento filológico" se ha comprobado el uso de las formas refinadas del náhuatl, como son los reverenciales, necesarios por la temática divina que aborda, el empleo de comparaciones y metáforas. El franciscano exhorta al nuevo creyente a abrazar los cánones del culto cristiano a través de lo que en estilística se conoce como apóstrofe o invocación, mediante la cual se destaca o particulariza el ser a quien se habla (Fernández 1975, 67); asimismo se emplea la forma imperativa como modo de apelación. Veamos el siguiente ejemplo. La traducción al españoles de Arthur J.O. Anderson: Tla xiccaqui in çaço ac tehuatl in otimoquatequi "Escucha, quienquiera que seas, tú que has sido bautizado" (Sahagún, *Adiciones, Apéndice a la Postilla y Ejercicio Cotidiano,*147).

las homilías contenidas en el *Sermonario*, propuesta por Bustamante parece corresponder a una progresiva concepción de fray Bernardino, respecto a la forma idónea de transmitir el mensaje cristiano,[15] aunque no hay que descartar que puede estar relacionado también con la naturaleza de la obra.

Durante el siglo XVI, época en la que vivió Sahagún, los preceptistas más destacados de la retórica, como Luis Vives (1492-1549) y Benito Arias Montano (1527-1598), imputaban como graves faltas la acumulación desordenada de palabras y figuras retóricas, y la carencia de una composición lógica de las sentencias en el discurso porque, a su entender, hacía que se disipara "la fuerza que el verdadero arte les hubiera podido dar" (Véase Martí, *La preceptiva retórica*, 114). Arias Montano se percató de la necesidad de renovar el estilo de los predicadores y de los oradores, en general; recordaba a Quintiliano, quien sostenía que el orador debe ser bueno y persuadir a realizar acciones nobles, e insistía en que debería instruirse continuamente, pues "su arte se encamina a conseguir el convencimiento en los oyentes y afectar su vida y decisiones prácticas" (115).

Arias criticaba a los predicadores que subían al púlpito a pronunciar sermones que no habían sido preparados con antelación. Sin embargo, éste no fue el caso de fray Bernardino de Sahagún, quien había estudiado en la Universidad de Salamanca donde, como en otros importantes centros de altos estudios, se otorgaba un lugar preponderante al estudio de la retórica. Fray Bernardino estructuró sus sermones en tres apartados a los que antecedía un exordio; repasó una y otra vez sus escritos, como lo hemos advertido; se apegó a la Regla bulada IX, 3-4 y, en algunos casos, recurrió a las estrategias expresivas de la lengua mexicana, con el fin de que el público nativo pudiera relacionar referentes y elocuciones cercanos a él. De ahí el frecuente empleo del vocativo *nopiltziné* o *notlazopiltziné* (¡Oh! mi hijo), (¡Oh! mi amado hijo) en lo que se conoce como función conativa, la que se emite con el objeto

[15] La biblioteca de El Colegio de Santa Cruz, que sin duda consultó frecuentemente Bernardino de Sahagún, contenía un número importante de sermonarios, según el registro de Miguel Mathes, por ejemplo, los *Sermones limpidissimi famosiqe sacre theologie professoris magistri Nicolai Deniise,* Rouen, Martinum Morin, 1507 y los *Sermones adventuales venerabilis patris fratis nicolai denijse,* Paris, Johanne Barbier, 1508. También los *Sermones fructuosissimi hyemales de tempore,* Lyon, Johannem Moilin, 1513, y los *Sermones dominicales moralissimi et ad populum instruendum exquisitissimi,* Paris, F. Regnault, 1521, entre otros. (*vid.* Mathes,*Santa Cruz de Tlatelolco: la primera biblioteca...* 53 y 57, respectivamente).

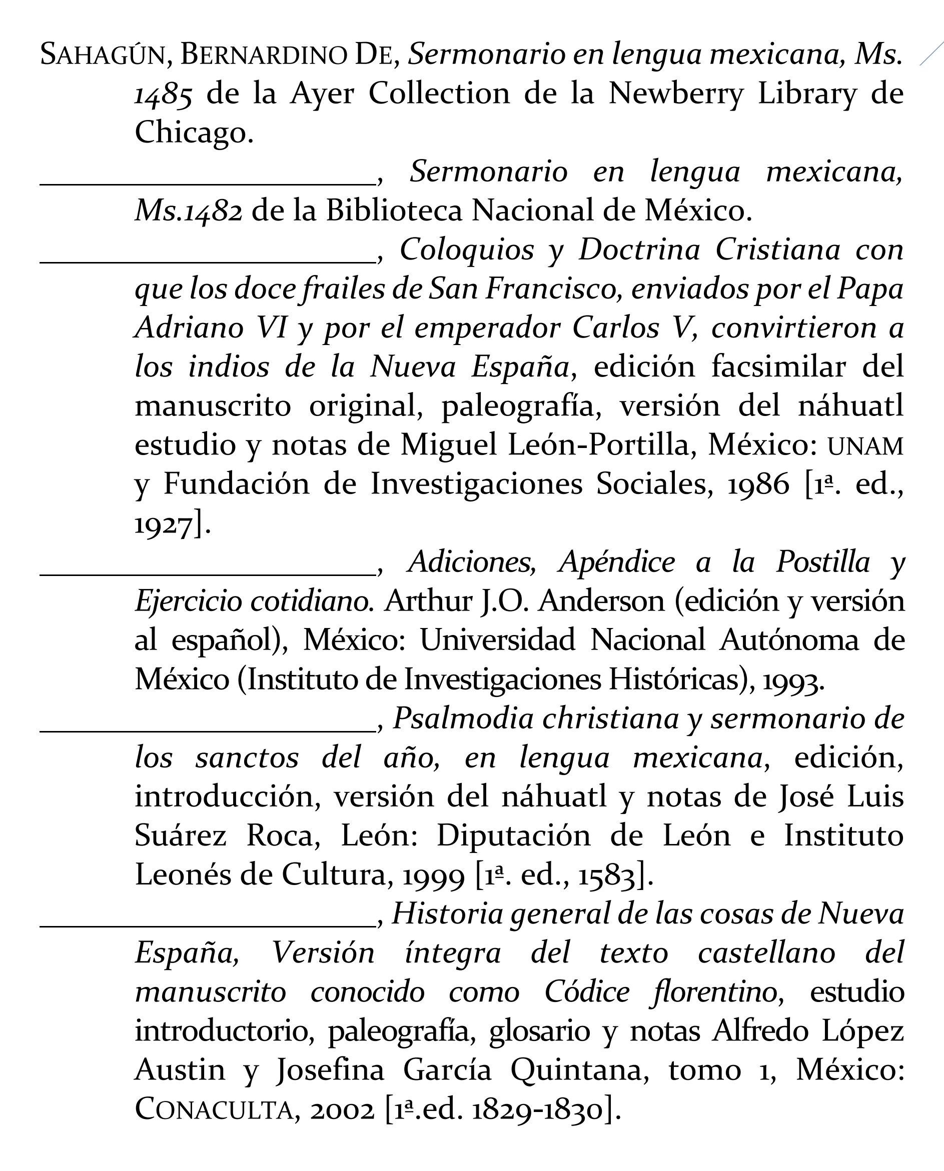
de persuadir o animar al oyente. Insertó el término "Dios, Nuestro señor", e incluso *Ipalnemoani*, pero también *tlahtoani*, para referirse a su inmenso poder y al hecho mismo de ser "El que habla", en el caso de la religión católica, el que emite el mensaje divino. Asimismo, prefirió usar el término náhuatl *tlacatecolotl*,[16] antes que su equivalente hispano "diablo", como lo consignó el también franciscano fray Alonso de Molina en su Vocabulario o "demonio". Mientras que la frase castellana "Santa Iglesia" se insertó en el texto frecuentemente antecedida de tonantzin, "Nuestra venerada madre", para lograr un acercamiento con los nuevos prosélitos.

De esta forma, Sahagún expuso, en su *ars praedicandi*, temas del Viejo Testamento como la caída de Adán y Eva, la Navidad, Epifanía, pasión, muerte y resurrección de Jesucristo, con la intención de persuadir a los indígenas de abrazar el culto que se deseaba implantar. Fray Bernardino instó a un público incrédulo y expectante, en algunos casos, a través de los artificios propios de la lengua náhuatl que tan bien llegó a conocer. Se refirió a la gloria celeste, al infinito amor de Dios y Jesucristo, salvador. Exhortó a mujeres y hombres a acatar la penitencia, especialmente durante la Cuaresma, y explicó a los naturales la composición de la Santa Iglesia, que rigió desde muy pronto a los conquistados, mediante diversas estrategias discursivas y figuras retóricas. A través de símiles y sinécdoques, aludió a su composición, la cual equiparó con el cuerpo de Cristo, en la que cada órgano y extremidad representan sus miembros constitutivos: la cabeza, Nuestro Señor Jesucristo que está por encima de los macehuales, mientras que el ojo derecho corresponde, a su vicario, el santo padre que observa y cuida de las almas, y el izquierdo al gran Tlatoani o Emperador que custodia a sus vasallos (Rojas, 78).

En suma, Sahagún, con sus grandes dotes de *nahuatlahto* y el conocimiento del pensamiento y la cultura indígenas, producto de un riguroso y permanente estudio, empleó los elementos idóneos para poder mover la razón y el corazón de ese otro que debería, acoger, no sin violentar sus creencias, el culto católico.

---

[16] En el Libro IV del *Códice Florentino,* Sahagún define en el apartado castellano *tlacatecolotl* como "nigromantico o bruxo". F. 27, 270r.



BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

SAHAGÚN, BERNARDINO DE, *Sermonario en lengua mexicana, Ms. 1485* de la Ayer Collection de la Newberry Library de Chicago.

______________________, *Sermonario en lengua mexicana, Ms.1482* de la Biblioteca Nacional de México.

______________________, *Coloquios y Doctrina Cristiana con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el Papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España*, edición facsimilar del manuscrito original, paleografía, versión del náhuatl estudio y notas de Miguel León-Portilla, México: UNAM y Fundación de Investigaciones Sociales, 1986 [1ª. ed., 1927].

______________________, *Adiciones, Apéndice a la Postilla y Ejercicio cotidiano.* Arthur J.O. Anderson (edición y versión al español), México: Universidad Nacional Autónoma de México (Instituto de Investigaciones Históricas), 1993.

______________________, *Psalmodia christiana y sermonario de los sanctos del año, en lengua mexicana*, edición, introducción, versión del náhuatl y notas de José Luis Suárez Roca, León: Diputación de León e Instituto Leonés de Cultura, 1999 [1ª. ed., 1583].

______________________, *Historia general de las cosas de Nueva España, Versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice florentino*, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, tomo 1, México: CONACULTA, 2002 [1ª.ed. 1829-1830].

ESTUDIOS

ALDAZÁBAL, JOSÉ, "Predicación", en ed. de Casiano Floristán y Juan José Tamayo, *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid: Trotta, 1993, 1058-1070.

ANDERSON, ARTHUR, J. O. "Sahagún's «Doctrinal Encyclopaedia»", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 16, 109-122.

ASÍS, FRANCISCO DE, *Regla bulada [Rb=1R]* Disponible en línea [www.franciscanos.org]. Consultada 3 de abril de 2016.

BUSTAMANTE GARCÍA, JESÚS, *Fray Bernardino de Sahagún. Una revisión de los manuscritos y su proceso de composición*,

México: Instituto de Investigaciones Bibliográficas, UNAM, 1990.

FERNÁNDEZ H, PELAYO, *Estilística. Estilo. Figuras estilísticas, tropos*, 3ª. ed., Madrid: José Porrúa Turanzas, 1975.

GARIBAY, ÁNGEL MARÍA, *Historia De La Literatura Náhuatl*, México: Porrúa, 1992.

LE GOFF, JACQUES, *La Baja Edad Media*, vol. 11, trad. de Lourdes Ortiz, 4ª. ed., Madrid/México: Siglo Veintiuno, 1974.

LEÓN-PORTILLA, MIGUEL, *Bernardino de Sahagún. Pionero de la antropología*, México: UNAM/ El Colegio Nacional, 1990.

______________________, "Aportaciones en las últimas décadas sobre Sahagún y su obra y lo que falta por hacer", en *El universo de Sahagún pasado y presente 2011*, México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2014, 13-32.

MARTÍ, ANTONIO, *La preceptiva retórica española en el Siglo de Oro*, Madrid: Gredos, 1972, (Tratados y Monografías, 12).

MATHES, MIGUEL, *Santa Cruz de Tlatelolco: la primera biblioteca académica de las Américas*, México: Secretaría de Relaciones Exteriores, 1982.

MÁYNEZ, PILAR, "El Exercicio quotidiano en el contexto de la obra doctrinal de Sahagún Un acercamiento filológico", en *Las lenguas en México. Díalogos historiográficos*, ed. de Bárbara Cifuentes y Rodrigo Martínez Barcas, México: Instituto de investigaciones Bibliográficas, UNAM, en prensa.

MENDIETA, GERÓNIMO DE, *Historia Eclesiástica Indiana (Obra escrita a fines del siglo XVI)*, México: Porrúa, 1983.

RICARD, ROBERT, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, trad. de Ángel María Garibay, México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

ROJAS ÁLVAREZ, AUGUSTO, *La predicación y el nuevo orden social náhuatl. El Sermonario en lengua mexicana de fray Bernardino de Sahagún* (BNM, Ms. 1482), tesis de Maestría en Historia, 2010.

Sagrada Biblia, trad. de Eloíno Nácar Fuster y Alberto Colunga, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1966.

FIGURAS RETÓRICAS EN EL *COLOQUIO DE LOS DOCE* DE FRAY BERNARDINO DE SAHAGÚN Y EL COLECTIVO INDÍGENA DEL COLEGIO DE SANTA CRUZ DE TLATELOLCO, 1564

Citlalli Bayardi

El Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco

El 6 de enero de 1536, fecha en que se celebra la Epifanía,[1] fue inaugurado el Imperial Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, bajo la protección de Carlos V. El colegio se fundó a instancias del obispo fray Juan de Zumárraga y con el apoyo de Sebastián Ramírez de Fuenleal, quien presidía por ese entonces la Real Audiencia de México. También contribuyó en dicho proyecto el virrey Antonio de Mendoza, quien ofreció "ciertas estancias y haciendas que tenía, para que con la renta de ellas se sustentasen los colegiales indios que habían de ser enseñados" (Mendieta, lib. IV, cap. XV, 78). Y el mismo fray Bernardino de Sahagún también brindó su puntual apoyo, pues refiere Mendieta que hasta el día de su muerte el padre Sahagún "lo fue sustentando y ampliando como pudo" (82).

Esta institución educativa, de corte eminentemente humanista, tuvo como tarea la instrucción de jóvenes indígenas nobles, con el objetivo de formar una generación sólida de indígenas intelectuales que fueran capaces de influir y regir sus comunidades, aún inmersas en el proceso de evangelización, bajo el nuevo orden social y político instaurado por las autoridades administrativas y eclesiásticas occidentales en la Nueva España.

El Colegio reunió a un nutrido grupo de profesores franciscanos humanistas, formados en universidades europeas de reconocida fama. Entre ellos se encontraban fray Juan de Gaona, fray Juan Foucher, fray Arnaldo de Bassacio, fray Andrés de Olmos y por supuesto, fray Bernardino de Sahagún (León-Portilla, *Bernardino de Sahagún, pionero de la*

[1] El 6 de enero se festeja la Epifanía. Celebración que entraña dos aspectos: la manifestación de Jesucristo como luz del mundo y el reconocimiento del único dios verdadero por parte de los gentiles, representado simbólicamente en la adoración de los Reyes.

Esther Hernández y Pilar Máynez (editoras.), ***El Colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, lenguas y culturas***. Ciudad de México: Editorial Grupo Destiempos, 2016.

antropología, 33, 94). Pero también se seleccionaron a los mejores alumnos según sus capacidades y su origen noble, como apunta Sahagún, "de todos los pueblos comarcanos y de todas las provincias se escogieron los muchachos más hábiles, y que mejor sabían leer y escribir" (*Historia*, lib. X, 583); y continúa Mendieta que eran "niños de diez a doce años, hijos de los señores y principales" (78).[2] Así, el colegio pronto se convirtió en un semillero de intelectuales mexicanos.

Los jóvenes fueron iniciados en los estudios de gramática, retórica y lógica (*Trivium*), que eran seguidos por los de aritmética, geometría, astronomía y música (*Quatrivium*), a los cuales se integró también la medicina tradicional (Hernández, 368). Consta, según palabras de Sahagún, que él formó a las primeras generaciones, dice: "Yo fui el que los primeros cuatro años con ellos trabajé y los puse en todas las materias de la latinidad [...] y leía la Gramática a los indios del Colegio" (78).

En esta institución fray Bernardino de Sahagún reunió al grupo de indígenas con quienes trabajó en distintos proyectos a lo largo de su vida, desde los textos doctrinales como la *Psalmodia*, el *Sermonario,* los *Coloquios* y los *Exercicio quotidiano*, hasta su magna obra de investigación etnográfica integrada por los doce libros de las cosas "idolátricas, y humanas y naturales de esta Nueva España" (*Historia general,* 17), escritos que se reconocen en el *Códice Florentino*, en los *Primeros memoriales* y la *Historia general de las cosas de las Nueva España*.

Al grupo de intelectuales con quienes Sahagún trabajó lo he llamado *colectivo indígena* del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Estos fueron: "Antonio Valeriano, vezino de Azcapuçalco, otro Alonso Vegerano, vezino de Quauhtitlán, otro Martín Iacobita, vezino deste Tlatilulco y Andrés Leonardo, también de Tlatilulco" (*Coloquios*, 75). A ellos se deben añadir los indígenas "pláticos", sabios en lo referente a su lengua y a su tradición antigua que solían asistir a los latinos, como ordinariamente fueron llamados los colegiales de Santa Cruz de Tlatelolco.

---

[2] Se entiende, entonces, que se trataba de incorporar a jóvenes indígenas que hubieran nacido después de la guerra de Conquista (1521), y que ya tuvieran su debida instrucción cristiana con el aprendizaje de la doctrina, pues ésta se daba a la par que la alfabetización. Ver Valton, E., *El primer libro de alfabetización en América*, México: Antigua Librería Robredo, 1947.

En este colectivo de intelectuales indígenas, Sahagún reconoció no sólo el talento y dedicación en las labores evangelizadoras, sino también su participación como coautores de muchas de las obras que se produjeron en el siglo XVI, por ejemplo, hacia 1576 dice:

> [S]i sermones y postillas y doctrinas se han hecho en la lengua indiana, que pueden parecer y sean limpios de toda herejía, son precisamente los que con ellos se han compuesto, y ellos por ser entendidos en la lengua latina nos dan a entender las propiedades de los vocablos y las propiedades de su manera de hablar, y las incongruidades [*sic*] que hablamos en los sermones, o las que decimos en las doctrinas; ellos nos las enmiendan, y cualquiera cosa que se haya de convertir en su lengua, si no va con ellos examinada, no puede ir sin defecto sin escribir congrua-mente en la lengua latina, ni en romance, ni en su lengua; para lo que toca a la ortografía y buena letra, no hay quien lo escriba si no es los que aquí se crían. (*Historia general*, 584).

EL LIBRO DE LOS *COLOQUIOS Y DOCTRINA CHRISTIANA*

El documento que conocemos como *Coloquios y Doctrina Christiana,*[3] de fray Bernardino de Sahagún, es sólo una cuarta parte, aproximadamente, de lo que debió ser la obra completa. Este fragmento constituido por 16 folios fue recuperado hacia 1921, de los Archivos Secretos del Vaticano, donde habían permanecido mal catalogados. La primera publicación la realizó José María Pou y Martí, en 1924.

El texto en su totalidad, según se aprecia en el sumario de la obra contenida en los folios recuperados, debió incluir además de las piezas preliminares que se encuentran al inicio del manuscrito, dos libros: uno, el de los coloquios, donde se recogieron las pláticas con que, aparentemente, los primeros franciscanos convirtieron a una élite indígena de la recién conquistada Nueva España; y un segundo libro que contenía el catecismo o la doctrina cristiana propiamente dicha. El pri-

[3] Siempre que se cite el texto *Coloquios y doctrina cristiana,* ed. de Miguel León-Portilla, México: UNAM-FISAC, 1985; se abreviará como *CyDC*.

mero abarcaba 30 capítulos, y el segundo 21. Los 16 folios rescatados sólo contienen los preliminares y los primeros 14 capítulos de los coloquios; el resto, junto con el segundo libro, permanecen extraviados.

Las piezas preliminares del documento son las siguientes: "Prólogo", nota "Al prudente lector", "Sumario de la obra…" para ambos libros, y, finalmente, un breve "Cathalogo de los doze frayles…". Estas piezas están en castellano, pertenecen a Sahagún como autor y se encuentran en los primeros tres folios, por ambos lados, y al recto del 4º folio.

A partir del anverso del 4º folio, comienza el cuerpo del texto, es decir, los *Coloquios* propiamente dichos, divididos en capítulos y éstos en parágrafos. La disposición ocurre de la siguiente manera: el anverso de los folios siempre conserva la versión en náhuatl de la obra, compuesta por los indígenas del colegio; mientras que el recto corresponde a la castellana, o romance, y fue escrita por Sahagún.

En la nota "Al prudente lector", fray Bernardino de Sahagún declara que hacia 1564 concluyó la disposición adecuada de la obra, a partir de unos apuntes que él mismo compiló en un náhuatl aparentemente "burdo", y que habían "estado en papeles y memorias" hasta ese momento en que por fin tuvo la oportunidad, como él señala, de ponerlos en "lengua mexicana bien congrua y limada" (*CyDC*, 75). Trabajo que realizó el colectivo indígena en el mismo Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco.

En el caso del *CYDC*, es necesario advertir la presencia de dos versiones del mismo texto que por sus diferencias de estilo parecen dos documentos distintos. La versión de Sahagún es más informativa, sucinta y hasta cierto punto carece de los ornamentos presentes en la versión en náhuatl; ésta, por su parte, está henchida de elementos ornamentales clásicos indígenas y retóricos que Sahagún no incluyó en su trabajo, no por tratarse de una falta del franciscano, sino porque era una costumbre de los tiempos no "pasar" esos matices a las versiones en castellano.[4] Garibay apunta que "la preocupación

[4] Ambas versiones van dirigidas a públicos diferentes. La náhuatl está dedicada a una masa de indígenas que necesitaba fortalecer su instrucción cristiana; mientras que la escrita en castellano, o romance, bien podía haber servido a los religiosos que aún no dominaban el idioma y en la cual podrían haberse apoyado durante sus enseñanzas. Cfr. Klor de Alva, "La historicidad en los *Coloquios* de Sahagún", en *Estudios de cultura náhuatl*, 15, 1982, 147-186; Morales, Francisco, "Los Coloquios de Sahagún, el marco teológico de su contenido", en *Estudios de cultura náhuatl* 32, 2001, 175-189.

de los traductores de esa época estaba fincada en que se diera la sentencia, pura y escueta," lo cual implicaba no exhibir las modalidades de expresión y estilo del náhuatl (*Historia de la literatura náhuatl* 1, 429).

El objetivo de la presente investigación es señalar la presencia de la retórica en un texto producido por el *colectivo indígena* del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco en coautoría con fray Bernardino de Sahagún, a través de las figuras retóricas empleadas. No obstante, el estudio se aboca a la versión en náhuatl, debido a la riqueza de la expresión y al trasfondo retórico de la misma. Es importante señalar que la obra en su versión náhuatl se estudia desde una perspectiva literaria, como una obra escrita por y para mexicanos.

FIGURAS RETÓRICAS

De acuerdo con la retórica tradicional, son cinco las fases que componen un discurso: *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria* y *actio.* La *elocutio* se refiere a los registros de la elocución, o géneros, (*genus humile, genus medium* y *genus sublime*) y a las cualidades de la elocución. Dentro de las cualidades de la elocución encontramos tres aspectos del discurso: *puritas, perspicuitas* y el *ornatus*. Éste, el ornato, integra la *compositio*, los tropos y las figuras retóricas (Azaustre, *Manual de retórica española*, 163).

<table>
<tr><td rowspan="10">Dimensiones del discurso</td><td>1. inventio</td><td></td><td colspan="2"></td></tr>
<tr><td>2. dispositio</td><td></td><td colspan="2"></td></tr>
<tr><td rowspan="6">3. elocutio</td><td rowspan="3">3.1 cualidades de la elocución</td><td colspan="2">3.1.1 puritas</td></tr>
<tr><td colspan="2">3.1.2 perspicuitas</td></tr>
<tr><td>3.1.3 ornatus</td><td>3.1.3.1 compositio
3.1.3.2 tropos
3.1.3.3 figuras</td></tr>
<tr><td rowspan="3">3.2 registros de la elocución</td><td colspan="2">3.2.1 genus humile</td></tr>
<tr><td colspan="2">3.2.2 genus medium</td></tr>
<tr><td colspan="2">3.2.3 genus sublime</td></tr>
<tr><td>4. memoria</td><td></td><td colspan="2"></td></tr>
<tr><td>5. actio</td><td></td><td colspan="2"></td></tr>
</table>

La versión del *Coloquio* en náhuatl presenta un estilo marcado, sin lugar a dudas, por la repetición, paralelismos, metáforas, enumeración y *amplificatio*, entre los principales elementos propios del *tlahtolli*, o forma literaria de la tradición prehispánica que se refiere al "discurso", "relación", "palabra" o "palabras" enunciados con un tono narrativo (León-Portilla, *El destino de la palabra*, 289). En esta moda-lidad destacan la metáfora, difrasismos y paralelismos, cuya recurrencia e implicación semántica rebasan el mero valor ornamental. Debido a su complejidad son analizados en otra disertación.

A continuación, expongo una serie de figuras retóricas pertenecientes a dos rubros: las figuras de dicción y las figuras de pensamiento, con sus correspondientes ejemplos en el documento en náhuatl, cuya traducción al español presento, así como su correlato en la versión sahaguntina en castellano.[5]

1. FIGURAS DE DICCIÓN

1.1 FIGURAS DE REPETICIÓN

El *Coloquio* contiene una serie de indicaciones verbales comunes en los discursos orales, por lo general en segunda persona, como: "escúchenlo, sépanlo" (*ma quicaquican ma quimaticâ*) (cap. 1, parágrf. B, 102), o "bien hagan el favor de venir y levantar los oídos", es decir, escuchar atentamente (*xivalmonacazquetzacâ*) (3, A, 115); si el texto fue pensado para la evangelización de un gran número de indígenas que no sabían leer, entonces las repeticiones cobran mayor relevancia que la simple ornamentación.

En el discurso oral las reiteraciones suelen cumplir diferentes funciones, como el proveer de congruencia o brindar connotaciones que tengan sentido para los hablantes, según sus contextos (Camacho Adarve, "Las repeticiones del discurso oral"). El *Coloquio* presenta, en la versión náhuatl, un texto cuyas figuras de repetición no sólo le confieren tal coherencia, armonía y ritmo, también favorecen la mnemo-tecnia, pues se trata de un documento con una finalidad didáctica: la

---

[5] Para todas las referencias y citas del texto *Coloquios y doctrina cristiana*, se empleó la edición de Miguel León–Portilla, México: UNAM/FISAC, 1985; en ésta se mantiene una división del escrito a través de líneas muy cortas que facilitan la comprensión y traducción del texto. Mantengo esta división y cito el número de la línea correspondiente entre paréntesis; la traducción de los textos es responsabilidad mía, así como el uso de negritas para resaltar ciertos elementos.

conversión del indígena. Desde esta perspectiva, las pautas de repetición de elementos familiares pertenecientes a un "mundo"[6] indígena eran esenciales en un texto planeado para la retención, o memorización. Es importante señalar que estas repe-ticiones se refuerzan al presentarse además en paralelismos.

1.1.1 HOMÉOPTOTON O SIMILICADENCIA Y HOMOTÉLEUTON

El primero se refiere a la presencia de terminaciones de palabras en frases o en miembros sucesivos que comparten la misma desinencia casual. En cuanto al homotéleuton, se trata de palabras que tienen la misma terminación.

Es interesante señalar, en la primera línea del ejemplo que sigue, que la coincidencia de la terminación de las palabras no es una simple rima, sino que se ha aprovechado la característica construcción náhuatl para verbos compuestos, como lo señala Olmos (*Arte de la lengua mexicana*, cap. XII), que pueden integrar nombres, adverbios u otros verbos en una misma palabra.

Versión en náhuatl del *colectivo indígena*[7]	Versión en castellano, de Sahagún
no ticec**mjquj**, no title**mjquj**, no timiqu**jnj**, no tipoliv**inj** (34-35).	"somos pasibles y mortales"
también nosotros morimos de frío, también nosotros (nos) quemamos de calor, también (somos) mortales, también (somos) perecederos.	

En el primer par de palabras se repite *mjqui*, "morir" para intensificar la acción del verbo *cecui*, "tener frío" y del sustantivo *tetl*, "fuego" que se ha verbalizado. En el segundo par de palabras, la terminación –*ni* es un sufijo para indicar que se tiene la cualidad del verbo que acompaña, *miqui*, "morir" y *poliuia*, "perecer". En conjunto, se expresa la idea de que los doce franciscanos son seres mortales, humanos, con

[6] En el sentido de Heidegger de inclusión de términos, conceptos e ideas que prefiguran el mundo cotidiano de un sujeto, cuyas relaciones y significados le permiten "ser en el mundo". *Ser y tiempo*, trad. de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, 1971.

[7] La primer columna contiene la versión en náhuatl del Colectivo indígena, entre paréntesis se anota la línea que le corresponde según la edición que publicó el dr. León-Portilla; en la columna de la derecha está el correlato de la versión de Sahagún. La fila debajo de ambas columnas contiene la traducción del texto náhuatl que yo realizo. Los resaltados, negritas, cursivas, etc., son míos.

sensibilidades cotidianas de frío o calor, igual que los hom-bres que en ese momento eran los interlocutores del diálogo.

1.1.2 *COMPLEXIO*

Esta figura combina las figuras anáfora y epífora, que tratan de la repetición de una palabra o grupo de palabras al inicio de una frase o al final, respectivamente.

(1005-1018) Auch cujx teoantin,
toconitlacozq̂
in veve **tlamanjtiliztli**?
in chichimeca **tlamanjtiliztli**?
in tolteca **tlamanjtiliztli**?
in colhuaca **tlamanitiliztli**?
in tepaneca **tlamanitiliztli**?
Ca ie iuhca toiolol,
ypan ioliva
ypan tlacatiua,
ypal nezcatilo,
ypâ nevapavalo,
yn in nonotzaloca,
in intlatlauhtiloca.

Cosa de gran desatino y liuiandad sería destruir nosotros las antiquissimas leyes y costumbres que dexaron los primeros pobladores desta tierra, que fueron los chichimecas, los tulanos, los de colhua, los tecpanecas, en la adoración, fe y seruicio de los sobre dichos en que emos naçido y nos emos criado, y a esto estamos habituados y los tenemos impresos en nuestros coraçones.

¿Y ahora seremos nosotros quienes destruiremos la antigua regla de vida, la regla de vida del *chichimeca*, la regla de vida del *tolteca*, la regla de vida del *colhuaca*, la regla de vida del *tecpaneca*? Es la forma de nuestro corazón (lo tenemos entendido), dar la vida, y nacer, y crecer, y desarrollarse, esto es lo invocado, esto es lo suplicado.

Con esta repetición se establece un ritmo discursivo que, además, vale como recurso mnemotécnico e intensifica la acción, dramatizándola, con ello se amplía el significado: que los dioses y los ritos de la antigua religión debían ser aban-donados; imperativo del evangelizador que a la postre será inevitable.

1.1.3 POLISÍNDETON

Es la repetición de enumeración de miembros o elementos singulares. En el siguiente ejemplo se aprecian dos tipos de repetición, por un lado se enumeran los nombres de antiguos gobernantes antecediendo la partícula *in*, que en este caso funciona sólo de ornato, (Olmos, *Arte de la lengua mexicana*, 156), pero que lamentablemente desaparece en la traducción. Por otro lado, se ha añadido –*tzin*, como sufijo reverencial a los nombres propios; por ejemplo, se ha anotado Motecuhzo-ma**tzin**, cuya traducción literal es: **Señor** Motecuhzoma. Este caso también ejemplifica un homéoptoton que coincide con homotéleuton, esto es, la misma forma flexiva con la semejanza fonética final.

(734-743) **in** Motecuçma**tzin**, **in** Aujtzon**tzin**, **in** Axaiaca**tzin**, **in** Tiçocica**tzin**, auh **in** Itzcoa**tzin**, **in** veve Motecuçoma, auh **in** Neçavalcoio**tzin**, **in** Neçavalpilj, **in** Totoquivaztlj, auh **in** veve Teçoçomoctlj.	(Sahagún no los registra)
Motecuhzomatzin, Ahuitzotzin, Axayacatzin, Tizocicatzin, también Izcoatzin, Motecuhzoma, el viejo, y Nezahualcoyotzin, Nezahualpilli, Totoquihuaztli y Tezozomoctli, el viejo.	

En este segundo ejemplo, la partícula "*in*" funciona como artículo. (Olmos, 156)

(1281-1292) **yn** Tonatiuh, **in** metztli **in** cicitlalti. **in** ilhujcame, **in** tlalli. **ŷ** cemanavatl. **in** vey atl, **in** ehecatl, **in** mamaça. **in** totochtli. **in** totome, **im** patlâtinemj. auh **in** mimjchti, **in** atlâ nemj: **in** quavitl, **yn** xiuitl **in** itzmolintoc **in** xoxovixtoc **in** teucujtlatl. **in** chalchivitl, **in** quetzalli, **in** maquiztli	El sol, la luna y las estrellas, los cielos y la tierra y la mar y el ayre, los animales, aves y pces, los arboles, frutas y flores y yeruas, el oro, la plata y las piedras preciosas y plumas.
El sol, la luna, las estrellas, el cielo, la tierra, el mundo, el mar, el viento, los venados, los conejos, las aves, las que andan volando, y los peces, los que viven en el agua,	

los árboles, las yerbas, lo que echa retoños, lo que está sin color (aún verde), el *teucuitlatl*, el *chalchiuitl*, las plumas de quetzal, las ajorcas.

2. FIGURAS DE PENSAMIENTO

2.1 FIGURAS DE AMPLIFICACIÓN

2.1.1 DIGRESIÓN

Aparentemente con esta figura hay una desviación del tema central, sin embargo, la función es resaltar ese tema cuando la idea se retoma. Es el caso de la breve digresión que describe las reacciones, impresiones y estremecimientos de los sacer-dotes indígenas, cuando los gobernantes les cuentan lo que los doce franciscanos les han dicho, la tensión por saber qué respondieron los indígenas va en aumento.

(822-832) Niman ie ic nenonotzalo, cêca vecauh nehettitiloc ŷ tlatolli oppa, expa, caqujtiloque ŷ tlatolli in tletlenamacaque, yn juh qujmjtalhuja teupixque. Auh in yehuantin yn oqujcacque, cenca motlapololtique, cenca tlaocuxque, iuhqujn onnêuetzque, yoan momauhtique, mjçauhjque:	Como los Sátrapas y los Sacerdotes de los ydolos vuieron entendido el raçonamiento y plática de los doze, turbáronse en gran manera y cayóles gran tristeza y temor y no respondieron nada.
Entonces se dialogó, muy largo tiempo, con gran cuidado fue hecha la palabra, una vez dos veces se hizo oír la palabra a los ofrendadores del fuego como las habían dicho los *teopixque* (sacerdotes). Y ellos quienes la oyeron mucho se perturbaron, mucho se afligieron, como si se hubieran caído y se hubieran espantado, aterrorizados.	

2.1.2 PARÉNTESIS

Funciona para hacer una aclaración en medio de una idea y completar o amplificar el contenido, es el caso de la narración respecto a la creación:

(1735-1743) ca in iehoatzin ypalnemoanj, in qujmochivili ixqujch ittonj yoa in amo ittonj,	El solo y verdadero Dios hizo todas las cosas ansi la visibles como las inuisibles; las cosas que a nos los mortales son invisibles, todas las hizo

vel ipan in achto cemjlhuitl **(yn jtoca domjngo)** qujmochivili in ixquich amo ittonj in amo tiquitta in tehoantin, yoan qujmuchiuili in tlanextlj in tiquitta.	en el primero día quando el mundo començó, el cual se llama domingo. También entonces hizo esta luz que vemos.
Él, Ipalnemoanj, lo hizo, todo lo visible y lo no visible. Bien este primer día (**su nombre domingo**) lo hizo, todo lo que no es visible, lo que no vemos nosotros, hizo también la luz, la que vemos.	

2.1.3 *INTERPRETATIO*

Esta figura permite el uso de sinónimos para reiterar el contenido de una expresión.

(448) in imjxiptlavâ yn jmevillovâ cenca **tliltique** cêca **catzavaque**, cêca **tetlaieltique**.	Sus imágenes y estatuas son espantables, suzias y negras y hediondas.
Sus imágenes, sus hechicerías, son muy negras, son muy sucias, muy asquerosas	

Se aprecia claramente un estilo repetitivo en los textos en náhuatl, característico de los discursos clásicos.

2.2 FIGURAS DE ACUMULACIÓN

2.2.1 ENUMERACIÓN

(1301-1309) Auh mochipa qujmotzitzquilitica, ixpantzinco ca in **toiollo** in **ticeceme**, in **totlalnamjquiliz**, y **totlatlacol**. in **totlachival** muchi quimolnamjquilitica. qujmopovilitica.	Sabe todos los pensamientos de los hombres.
Y siempre lo tiene en la mano, frente a él está nuestro corazón, de cada uno de nosotros, nuestros pensamientos, nuestros quebrantamientos (pecados), nuestras hechuras (obras), Él lo recuerda todo, lo tiene en cuenta.	

2.2.2 *DISTRIBUTIO*

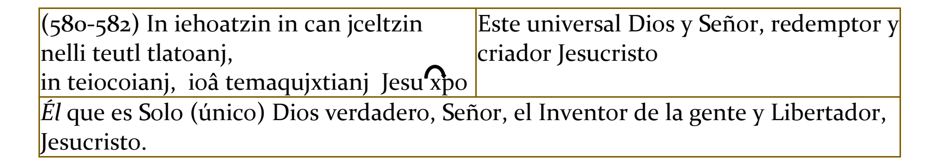
Es la glosa de los componentes de una idea inicial. Por ejemplo, la "casa real", *itlatocayotzin*, del "Salvador Jesu-cristo",

temaqujxtianj Jesu xpo, es descrita a través de la parcelación de componentes conceptuales, no se trata de una mera enumeración, pues cada uno está dado por formas de expresión diferentes, por ejemplo el uso del difrasismo: *Ytoptzin ypetlacatzin*, "su cofre, su petaca". Este par de términos significan en conjunto lo que pertenece al reino de dios, o lo que es del reino de dios: lo que se oculta, lo que se guarda, lo secreto, pero así mismo, lo valioso. (Máynez, Los difrasismos, 237 y *ss*.)

1. Auh in oncâ hin ytlatocachâtzinco (590-595) cêca mjec tlamâtli in /necujltonollj in netlamachtillj mopia in ilhujcacaiotl ytoptzin ypetlacatzin yp (¿in?) povi in tloque navaque. Vellaçotlj tzaccaio, auh vel pielo.	En este reyno que Jesucristo tiene en el mundo ay diversas maneras de riquezas celestiales, es como una casa de riquezas celestiales que Dios tiene acá en el mundo, muy guardada y cerrada.
Y allí en su Casa Real, (hay) muy hartas cosas, riqueza, prosperidad. Las cosas celestiales se guardan (ahí), en "su Cofre, su Petaca", lo que pertenece al *Tloque Nahuaque*, cosas preciosas, protegidas y bien custodiadas.	

2.2.3 EPÍTETO

La acumulación de palabras adjetivas o frases con función adjetiva, pueden completar o determinar el significado del sustantivo, en el caso de *temaqujxtianj*, "libertador", o "el que hace libre", incorpora un significado relevante al sustantivo propio principal, Jesucristo, por lo general, ambos se encuentran pareados, y podrían apreciarse como un difrasismo de creación específica para la evangelización, dada la capacidad de aceptación de este sistema conceptual en la lengua náhuatl (Cf. Montes de Oca, *La metáfora en Mesoamérica*).



(580-582) In iehoatzin in can jceltzin nelli teutl tlatoanj, in teiocoianj, ioâ temaqujxtianj Jesu xpo	Este universal Dios y Señor, redemptor y criador Jesucristo
Él que es Solo (único) Dios verdadero, Señor, el Inventor de la gente y Libertador, Jesucristo.	

La idea de un libertador debió resultar particularmente atractiva para los mexicas, quienes bajo el dominio español se dolieron profundamente de su derrota, como lo señala tan amplia como dramáticamente todo el capítulo VII del *Coloquio* (146-155).

2.3 FIGURAS DE DEFINICIÓN Y DESCRIPCIÓN

2.3.1 PROSOPOGRAFÍA Y ETOPEYA

Dentro del coloquio es importante mencionar que no suele haber descripciones detalladas respecto al aspecto externo de los interlocutores, fuera de referencias escuetas como *tlacatl, oquichtli*, "hombre, varón", *nomiquj*, "se muere" (es mortal), que serían las pertenecientes a la prosopopeya; sin embargo, en cuanto a la descripción interna de carácter y costumbres, etopeya, es donde abundan los pormenores.

(152-159) 1.Ca in tpc in novian cemanavac teuiotica tlatoanj in Sancto Padre. ce tlacatl oquichtli in tiuhque tehoâtin, cêca qualli in jiollo yn jnemiliz, vey tlamatjni tpc ixiptlatzin, qujmotlapielilia in nelli teutl tlatoanj,	Este gran señor que tiene poder espiritual sobre todo el mundo, que se llama Sancto Padre, es hombre varón como nosotros, es sancto, es muy sabio, es vicario de Dios sobre la tierra y tiene las vezes de Dios y su poder
Así, en la tierra, en todas partes del mundo, es gobernante de las cosas divinas, el Sancto Padre, es hombre, varón, así como nos, nosotros, muy bueno es su corazón, su vida, es gran sabio, venerable "Representante" en la tierra, él se digna guardar las cosas del Señor Dios verdadero.	

2.3.2 TOPOGRAFÍA

Figura que se refiere a la descripción de lugares:

(1340-1349) in jtecpâcaltzin yn jtlatocachantzinco, cenca maviçauhquj, cêca pepetlaca. cêca cuecueioca yoâ cenca vey cêca tlacoiava, vel ompa mocemacitoc in ixquich necuiltonolli in netlamachtilli ytocaiocâ Cielo empyreo amo valneci amo uel toconitta cenca tlacpac.	(su) casa Real de marauillosa grandeça, ermosura y preciosidad, casa llena de todas riqueças y deleytes (la qual se llama cielo empíreo) la cual deste acá deste mundo nadie la puede ver.
Su Palacio, Su Casa Real, muy admirable, muy resplandeciente, muy brillante, y muy grande y harto espaciosa, bien allí se reunieron riquezas todas, deleites, su Nombre	

de ese lugar Cielo Empyreo, no se aparece a nosotros, nosotros no lo vemos bien, está muy por encima.

2.3.3 *EVIDENTIA*

Es la presentación viva y detallada de una realidad. Para los fines del *Coloquio*, lo importante es la descripción de objetos, lugares y entidades que servían efectivamente para la evangelización, o para la exposición de la doctrina. Por ejemplo, cuando en el diálogo Lucifer les dice a los demonios, expulsados del paraíso y que ya han bajado a la tierra, que deben engañar a los hombres para que éstos los adoren como dioses y que con ello darán pena al verdadero Dios. Esta detallada descripción tiene como función poner ante los ojos de la audiencia una verdad, la esgrimida por los evangelizadores, a saber, que los dioses de los indígenas eran en realidad demonios.

<table>
<tr><td>(1520-1542) Yn amehoantin
in vel amixtlamati
monequi
anqujmilnamictitnemizque,
anqujn cujtlaviltitinemjzque
yn tlalticpac tlaca
in tlalti, in çoqujme
in tlateotoquiliztli
qujmoteotizque
qujtlatlauhtizque
in Tonatiuh, in metztli, in citlalin,
in tetl, in quavitl,
in tototl, in coatl.
auh in ie muchi in itlachiual Dios
yoa in tehoantin techmoteutizq^
inic muchipa qujiolitlacozque
in inteiocuxcauh
inic no tohuâ muchipa cemjcac
telchivalozque.
Anqujmottitizq^
anqujtlacanotzazq^
cana tepeticpac, atlauhco,
yxtlavaca, oztoc:
inic uel anqujtlapololtizque.</td><td>Vosotros que sóis de más alto entendimiento, con toda diligencia y aviso tentarlos eys para que ydolatren, que adoren por dios al sol y a la luna y a las estrellas y a las estatuas hechas de tierra y de madero, a las aves y serpientes y a otras criaturas, y también los prouocaréis para que nos adoren y tengan por dioses a nosotros, para que desta manera ofendan especialmente a su criador, para que prouocado a yra contra ellos, los aborrezca y deseche como a nosotros; aparecer los eys con palabras humanas en los montes y en las honduras de los ríos, en los campos y en las cueuas para que mejor los descaminéis y desatinéis.</td></tr>
<tr><td colspan="2">Ustedes, bien tienen cara de entender, es necesario, andarán recordándoles, andarán provocándoles a los hombres de la tierra (que) cosas de tierra, cosas de barro, (las) adorarán como dioses, las deificarán, les suplicarán: el sol, la luna, las estrellas, la piedra, el árbol, el ave, la serpiente y todas las creaturas de dios. Y nosotros, a nosotros nos deificarán, así le darán mucha pena a su creador, así como nosotros, siempre y por siempre lo abominarán. Ustedes se mostrarán a</td></tr>
</table>

ellos, conversarán con ellos como hombres, (en lugares) como la cima de los cerros, en las barrancas, en la tierra llana, en las cuevas, así los harán desatinar.

2.4 FIGURAS OBLICUAS

2.4.1 LÍTOTE, es cuando se expresa una idea mediante la negación de su contrario. En el ejemplo se presentan algunas características de Dios, según los religiosos.

(460-466) ca amo iuhcatzintlj, ca njman atle ic teca mocacaiauhtzinoa atle iztlacatiliztlj itetzinco ca, atle nexicoliztli. atle tecocoliliztli, njman atle tliltic, njma atle catzavac qujmonequjltia.	No es de la condición de vuestros dioses. No es engañador ni mentiroso, no aborrece ni desprecia a nadie, ninguna cosa mala ay en él.
Él no es así, pues en nada Se mofa de la gente, nada de mentira hay en Él, nada de envidia, nada de aborrecimiento (odio), pues nada oscuro, nada sucio quiere Él.	

2.4.2 PRETERICIÓN, figura en la que se manifiesta claramente que no se va a hacer una descripción, que sin embargo sí se hace.

(1354-1360) (intoca Angelesme) amo vel mjtoz in quenjn cêca maviçauhque, cenca tlanextia, cenca qualtin, yoa cenca chicavaque, ceca tlamatinjme:	No se puede con lengua humana explicar estos caualleros de Nuestro señor dios quán excelentes son en fortaleça, hermosura y sabiduría.
Su nombre, Ángeles. No se puede decir cuán (muy) maravillosos son, mucho resplandecen, muy buenos, muy fuertes y muy sabios.	

2.5 FIGURAS LÓGICAS

2.5.1 ANTÍTESIS: es la oposición de ideas que se puede manifestar en frases o párrafos, en el *Coloquio* sucede cuando los demonios son presentados como la antítesis de los ángeles. Sirva la cita anterior (preterición) para observar la caracterización de los ángeles frente a la que corresponde a los demonios, que es la siguiente.

(1448-1454) cenca tliltique, cenca catzavaque, cenca temamauhtique, cêca mopoanj, cenca moxicoanj, cenca tococolianj. cenca teca mocaiavanj. cenca tlaueleque yoan cêca iollococoleque	No se puede decir su fealdad y suziedad; son soberbios, espantables, crueles, inuidiosos.
Muy oscuros, muy sucios, muy de temerles, muy orgullosos, muy envidiosos, muy aborrecibles, muy burlones, muy enojados, y de muy iracundo corazón.	

2.5.2 COHABITACIÓN

Se refiere a la convivencia normal de elementos contrarios en un mismo concepto, como los atributos de Dios.

(1213-1219) Auh in iehoatzin aic peuh, aic tzintic: in ayamo peva, in aiamo tzinti in tlaltpctlj in cemanauatl, ie cemjcac moietztica: auh amo ic tlamiz	Él nunca tuuo principio antes que el mundo començase ni tuuiese ser; Él era sin principio y jamás dexará de ser.
Él nunca tuvo principio, nunca tuvo comienzo; antes de empezar, antes de tener principio la tierra, el mundo, ya siempre estaba (Él) y por eso, nunca tendrá fin.	

2.6 FIGURAS DE DIÁLOGO Y ARGUMENTACIÓN

Las siguientes figuras: apóstrofe, exclamación, imprecación y deprecación inciden directamente en el ánimo de oyente y su función principal es impresionar.

2.6.1 APÓSTROFE

<table>
<tr><td>(65-71) Totlaçotatzine
ca yiehoantin in nomacevalhoan[8] Españoles,
cêtlamantin tpc titlaca,
veca tlalli ipâ
q´n axca iancujca oqujmjttque,
oqujnnextique intoca indiosme.</td><td>Sepa vuestra santidad, padre nuestro muy amado, que mis españoles an descubierto una tierra muy grande, muy lejos de nosotros hazia el occidente, llena de muchas gentes, pueblos y reynos, los quales son indios.</td></tr>
<tr><td colspan="2">¡Eh, querido, Padre nuestro!
En efecto, ellos mis "macehuales" españoles, un atajo de nuestros hombres de esta tierra, allá en una tierra lejana, hace poco por primera vez los vieron, los descubrieron, su nombre indios.</td></tr>
</table>

2.6.2 EXCLAMACIÓN

En la respuesta que dan los sacerdotes en el capítulo VII del *Coloquio* hay una intensa muestra de emociones, desde un recibimiento cortés, respetuosos saludos con vocativos y marcas reverenciales, seguido de interrogaciones retóricas, hasta culminar con dramáticas lamentaciones.

Totecujyoane, tlatoquee, tlaçotitlacae (872), "¡Eh, Señores nuestros, Señores, queridos Señores!"; *¿Canjn, quenamjcan, in oanvalmouicaque, in totecuacâ in teteu inchâ?* (880-882), "¿De dónde, cómo, han venido hacia acá del lugar de nuestros Señores, de su casa de los dioses?"; *Auh in axcan, tlein, quenamj ca tlehuatl in tiqujtozque*? (902-903), "Y ahora, ¿qué, de qué manera, es lo que diremos?", y más adelante el profundo lamento: *ieh mah ca timjqujcan, ieh mah ca tipolihujcan, tel ca teteu in omicque* (925-927), "¡si es así, muramos, si es así perezcamos, que ya los dioses han muerto!"

2.6.3 IMPRECACIÓN: es cuando se desea un mal a alguien reiteradamente.

(1140-1145) Auh in axca ixtlacamo ianquicaquiznequj yn jhiyotzin in jtlatoltzin dios (in uel iehoatzin amechmomaquilia) cenca amouitjzque. auh in dios in oqujmopevaltili in amopololoca,	Pero si no quisiéredes oyr las palabras diuinas que ese mismo dios os enbia y darles el crédito y reverencia que se les deue, de aquí adelante uuestros errores no tienen escusa alguna y nuestro Señor Dios que os ... comenzado a destruir, por vuestros grandes pecados os acabará.

[8] El término "macehual" es dicho por el emperador Carlos V, como si se tratara de un préstamo lingüístico, pero del mundo indígena al occidental. No obstante, le confiere veracidad al relato.

qujmotzoquixtiliz ancempoliuizque.	
Pero ahora, si ustedes no quisieres escuchar "Su Aliento, Su Palabra" de Dios (Él bien es quien la entrega a ustedes) mucho peligrarán. Y Dios que los empezó a destruir lo terminará, los hará perecer para siempre.	

Este es uno de los casos donde la versión de Sahagún ofrece más detalles que la indígena; como si él estuviera más interesado en la acción consecuente y castigadora. Por supuesto, el objetivo didáctico de los *Coloquios* era la evangelización y consolidación del cristianismo, de ahí lo enérgico de las palabras de Sahagún.

2.6.4 DEPRECACIÓN: consiste en un ruego, súplica o plegaria apasionada. Este recurso se puede observar en la petición ferviente que hacen los sacerdotes indígenas a los franciscanos para que les expongan la "verdadera" identidad de sus dioses. Nótese que las oraciones coordinadas interrogativas las hacen directamente los indígenas, ahora sí solicitan información, al tiempo que reconocen la posición de los franciscanos frente a ellos como maestros.

(1149-1162) Ynjquac oiuhqujcacque hin in tlatoque, njman quĵmotlatlauhtilique in teupixque quĵmolhuilique, Totecujoane, ca njcan ticcuj nicâ ticana in iuhquj amotlatoltzin manoço tlacahua in amoiollotzin Ma toiollo pachiuj aqujque, quenamjque campa vallaq^ in tiqujntoteutia in tiquĵtlatlauhtia.	Aviendo oydo los señores y principales lo arriba dicho, dixeron: Señores nuestros, oydo avemos lo que dezis del conocimiento de nuestros dioses y de su origen y condición: mucho holgaremos de que nos digáis quienes son estos que adoramos, reuerenciamos y seruimos.
Y cuando fueron escuchados, los gobernantes luego les rogaron mucho a los sacerdotes, les dijeron: Señores nuestros, así aquí cogemos, aquí agarramos tal como es su Reverenciada Palabra. Que su Corazón otorgue algo, que nuestro corazón se llene. ¿Quiénes son?, ¿cómo son?, ¿de dónde vinieron aquellos a quienes nosotros tenemos por dioses, a los que hacemos súplicas?	

2.6.5 *CONCESSIO:* consiste en reconocerle a la parte contraria razón en un aspecto de la discusión, para después minimizarla en

comparación con el tema central. Por ejemplo, cuando los franciscanos les dicen a los indígenas que *amo no cêca uey in amotlatlacul*, "no son muy grandes sus pecados", porque ignoraban la palabra de Dios; pero si a partir de ese momento no la quieren escuchar, entonces sí serán completamente destruidos.[9]

2.6.6 *CORRECTIO*: Mediante esta figura se rechaza una palabra o idea propuesta por el autor para sustituirla por una más precisa o adecuada. En el texto, cuando los franciscanos suponen la pregunta en boca de los indígenas respecto a que si estos *deben ir* a Roma para conocer la palabra de dios, esa que guarda el Papa, los religiosos responden *amo monequi vmpa vilovaz*, "no es necesario ir allá", porque para ello *otiuallaque*, "nosotros vinimos" (línea 134).

2.6.7 *EXEMPLUM* (prueba extratécnica):[10] se establece cuando se hace referencia a un hecho histórico o ficticio (mitológico o literario), con personajes y tiempo determinados. Por ejemplo, el relato bíblico de la creación.

(1734-1773) 1.Tla xicmocaquitican, ca in iehoatzin ypalnemoanj, in qujmochivili ixqujch ittonj yoâ in amo ittonj, vel ipan in achto cemjlhuitl (yn jtoca domjngo) qujmochivili in ixquich amo ittonj in amo tiquitta in tehoantin, yoan qujmuchiuili in tlanextlj in tiquitta. Auh in ipâ ic omjlhuitl (yn jtoca lunes) qujmuchiujli in ilhuicatl in aco valneci, in tiquitta. In ipan ic eilhuitl	Pues oyd agora con atención lo que os dezimos. El solo y verdadero Dios izo todas las cosas ansi las visibles como las inuisibles; las cosas que a nosotros los mortales nos son inuisibles, todas las hiço en el primero día quando el mundo començó, el qual se llama domingo. Tambien entonces hizo esta luz que vemos. En el segundo día, que se llama lunes, començó a hacer todas las otras cosas visibles: hiço en este dia el cielo estrellado, el qual vemos con nuestros ojos corporales. En el tercero día (el qual se llama martes) hizo nuestro señor Dios el mar y la tierra y todas las plantas y eruas. En

[9] Véase el ejemplo de 2.6.3.
[10] Las *probationes* argumentativas se dividen en extratécnicas e intratécnicas; las primeras no dependen de la habilidad del orador, mientras que las segundas sí.

(in tiq'toa martes) q'muchiujli in vey atl yn âqujtocaiotia teoatl ilhujca atl, yoâ ni tlalticpactli, yoan in ixquich quavitl, in xiuitl, in xuchitl, yn jpan ic nauilhuitl (in itoca miercoles) quĵyocox, quĵmochiuili in ipalnemoanj, in Tonatiuh, in metztli, yoâ in cicitlalti. Auh in jpa ic macuililhuitl (in itoca Jueues) qujyocox qujmochiuili in ixquichtin vehueintin tlacamjmjchtin in ilhuicaatl ytic nemj. yoan in nepapâ totome im patlâtinemj. Auh in jpa ic chicuacemjlhuitl (in viernes) oquĵmochiuili in ixquichtin manenemj in vehueintin, yoan in tepiton.	el quarto día (que se llama miercules) hiço nuestro señor Dios el sol, la luna y las estrellas. En el quinto día (que se llama jueues) hiço nuestro señor Dios todos los peces chicos, grandes y medianos que abitan en las aguas, y todos los generos de aues que uelan por el ayre. En el sexto día, que se llama viernes, hizo nuestro señor Dios todas las especies de animales que abitan en la tierra.
Hagan favor de escuchar. Él, *Ipalnemoani*, lo hizo, todo lo visible y lo no visible. Bien este primer día (su nombre, domingo) lo hizo, todo lo que no es visible, lo que no vemos nosotros, hizo también la luz, la que vemos. Y en este segundo día (su nombre, lunes) hizo el cielo, que arriba viene a aparecer, que nosotros vemos. En este tercer día (lo llamamos martes) hizo las grandes aguas, las que ustedes llaman agua divina, el agua-cielo [mar, Molina], y la superficie de la tierra y todos los árboles, las hierbas, las flores. En este cuarto día (su nombre, miércoles) lo creó, lo hizo, el *Ipalnemoani*, el sol, la luna y las estrellas. Y en este quinto día (su nombre jueves) lo creó, lo hizo, todos los grandes peces que viven en el agua-cielo [mar] y las diversas aves que viven revoloteando. Y en este sexto día (el viernes) hizo a todos los que andan en cuatro patas, los grandes y los pequeños.	

2.6.8 SÍMIL: es cuando se establece una relación de igualdad entre dos términos. Por ejemplo, una vez que en el coloquio los franciscanos terminan de presentarse y exponer las razones de su plática, esto es que su objetivo es dar a conocer la doctrina cristiana y al dios cristiano, único y verdadero en tal contexto, los señores indígenas principales les responden que han recibido tal información y que la valoran de la siguiente manera:

(716-723) Ca njcan tixpan anqujmotlaililia in teuxivitl, in maquiztli.	(No hay correlato de Sahagún)

<table>
<tr><td>njcâ ticmaviçoa in juhquj
ololiuhquj chalchivitl,
in vel cuecueioca
(…)
Auh in iuhquj patlavac quetzallj,
in vel xopalevac</td><td></td></tr>
<tr><td colspan="2">Aquí, frente a nosotros, ustedes han puesto, "in teochihuitl, in maquiztli" [turquesas, ajorcas][11], aquí nosotros las admiramos como jade redondo, [que] bien reluce (…). Y como ancha pluma de quetzal, bien verde.</td></tr>
</table>

2.6.9 *ARGUMENTUM*: esta prueba argumentativa opera por deducción, para establecer conclusiones en el estilo del silogismo. En el ejemplo siguiente, los franciscanos establecen la primer parte de la demostración así: "si los dioses prehispánicos fueran dioses verdaderos, entonces todos los tendrían por tales". Dado que no es así, entonces no son dioses verdaderos.

<table>
<tr><td>(1077-1084)
1.Tla xicmocaquilticâ
intla nelli vel teteu ienj,
cujx amo no tiqujntoteutizquja,
cuix amo no tiqujmjtlanjlizquia,
in tocuchca, in toneuhca.
Auh iequene amo noñian tlaltpc
no tzalozquja
tlatlauhtilozquja?</td><td>Estad atentos a lo que dezimos, amados nuestros. Si estos que vosotros adoráis fueran dioses, nosotros también los adoráramos, también los demandáramos las cosas que nos son necesarias para la vida; y si fueran dioses, en todo el mundo fueran conocidos y adorados por tales.</td></tr>
<tr><td colspan="2">¡Escuchen! Si los dioses fueran bien verdaderos, ¿acaso no también nosotros los tuviéramos por nuestros dioses?, ¿acaso no también nosotros les pidiéramos nuestro sustento, nuestro alimento? ¿Y acaso no en todas partes, en la tierra, se invocarían, se les suplicaría?</td></tr>
</table>

2.6.10 SENTENCIA: es una afirmación sólida que pretende dar una validez general para que sea aceptada sin objeción alguna.

(1838-1841) In iehoatli ca cêca melauac tlaotolli	Lo que avemos dicho de la creación del hombre es cosa muy cierta y

[11] Difrasismo que significa "realidades preciosas" (León-Portilla, *El destino de la palabra*, 297). En este fragmento se refiere a que las palabras de los religiosos son verdaderamente valoradas. El "jade redondo" era un símbolo utilizado en diferentes contextos, en general asociados con personalidades de alta jerarquía, para señalar su elevada posición social, para ayudar a un difunto en su tránsito a la otra vida, como símbolo de poder, también simbolizaba el corazón humano y con frecuencia se encuentra asociado con las representaciones de los dioses prehispánicos. Ver Keverne, Roger (Ed.), *Jade*, Londres: Lorenz books, 1995.

inic neci in quenjn otichiualoque in tehoantin tlaltpc titlaca. Ca muchi teutlatolli auh ca ticmati ca mjec in amonetlapololtiliz in oamechcauilitehoaque amotauâ in itech pa hi atle melauac atle nelli atle neltoconj çâ muchi avillatolli. Auh in ixqujch inin tamechtolhuilia, ca muchi teuamuxpa onoc icuiliuhtoc.	averiguada, porque todas son palabras diuinas; bien sabemos que vuestros antepasados os dexaron grandes errores cerca desta materia, lo qual todo es mentira, vanidad y fictión: ninguna verdad tiene, pero esto que os deximos todas son palabras de Dios.
Esta es, en verdad, la palabra recta, en ella aparece cómo fuimos hechos nosotros, nosotros los hombres en la tierra. Son todas palabra de Dios. Y nosotros sabemos, si, muchos son sus desatinos [errores], se los dejaron sus padres. Acerca de eso, nada es recto, nada verdadero, nada digna de creer. Todo eso, sólo palabras vanas. Mas, todo lo que nosotros les decimos a ustedes, todo está en el libro divino [Biblia], allí está pintado.	

2.7 FIGURAS DE FICCIÓN

2.7.1 PERSONIFICACIÓN: ocurre cuando se le concede atributos divinos, como el lenguaje, a seres inanimados (concretos, abstractos, irracionales); como en el caso del arcángel San Miguel, en el *Coloquio*, cuyo papel es hacerle frente a Lucifer, que se ha rebelado contra Dios.

Voz de San Miguel

(1390-1398) Auh in neh occe vey angel ytoca Sant Miguel njman quitlauelnamjc, quiyaochiuh quito Ca njmâ amouelitiz in aca quineneiuliz dios, ypalnemoanj ayac vel cahciz: caçâ yceltzin. Teutl, tlatoanj.	Pero otro príncipe llamado san Miguel no le pareció bien esta determinación y luego le contradixo y se puso en armas contra él y dixole: ¿quién se puede ygualar con Dios, el qual es señor unversal y de infinito poder?.
Por otro lado, otro gran ángel, su nombre San Miguel, luego salió al encuentro, le hizo la guerra, dijo: De ninguna manera podrá alguien igualarse a Dios, el *Ipalnemoani*. Nadie podrá acercársele, Solamente Él es Dios, gobernador.	

2.7.2 *SERMOCINATIO*

Esta figura sucede cuando el "orador" finge que su discurso lo da otra persona, de la que se imita estilo y voz. Cuando esta suplantación atañe a un muerto se llama idolopeya. esta es la

modalidad presentada en el *Coloquio*. Hacia 1564, el papa Adriano VI, y el rey Carlos I de España y V de Alemania, ya habían muerto; sin embargo, tienen una intervención en el texto, en el primer capítulo, para el caso del Papa, el siguiente ejemplo.

<table>
<tr><td>(85-103) njmâ oniqujnonochili
onjq'n nocêtlalili
in muchintin noteicahoâ in Cardenales:
ymixpâ onictlali, oniqujnnocaqujtili
ynjtlatol in itlaitlanjliz
in notlaçopiltzin Emperador,
njman ic otitononochque,
tocêtlatol omochiuh
inic vmpa iazque totitlavâ
totlaixquetzalhoâ,
in qujnmachtizque
totecujo Dios ytlatoltzin,
inic qujmximachilizque,
yoâ inic vel momaqujxtizque
Auh otiqĵmacaqz
intech oticcauhque in tovelitiliz,
inic atle qujmelleltiz
inic vel qujchivazque
in notequjuh.</td><td>luego junté a todos mis hermanos los Cardenales, y los di noticia deste negocio que nuestro amado hijo el emperador pedía, y luego entramos en consistorio, y determinamos de enviar nuestros delegados para que predicasen la fe de Nuestro Señor Jesucristo a los dichos yndios infieles, para que mediante ella se saluasen, y los dimos toda nuestra authoridad que para la prosecución de la dicha conuersión los fuese necessaria.</td></tr>
<tr><td colspan="2">luego los llamé, los reuní, a todos mis hermanos menores, los Cardenales, ante ellos les dije, les hice escuchar, su palabra, su súplica, de mi querido hijo, el Emperador. Luego así platicamos, se hizo nuestra palabra, que allá fueran nuestros enviados, nuestros elegidos, ellos les enseñarán Su preciosa Palabra de Nuestro Señor Dios, así los instruirán, y así bien se salvarán. Y nosotros la dimos, en ellos la dejamos, nuestra autoridad; que nada les estorbara, [para] que bien hicieran mi encargo.</td></tr>
</table>

2.7.3 SUBJECTIO O PERCONTATIO

En esta figura el orador finge un diálogo consigo mismo, y desempeña ambos papeles de interlocutores.

(534-544) Auh aço anqujmjtalhuja totlaçoane tle itocatzin in amoteuh in antechmjximachtilico: ma ticmatican, ma ticcaqujcan totlaçoane. Ca cenca maviçauhquj ioan cenca teiolalli cêca nemaquixtilonj	Quiça querriades saber este soberano y verdadero dios como se llama. Si preguntais por su nombre: sabed que su nombre es admirable es nombre que tiene virtud de saluar, llamase Jesu xp̃o

in itlaçotocatzin. Ca itocatzin Jesu Xpo	
Quizá ustedes digan, amados nuestros, ¿cuál es Su nombre, de su Dios, el que ustedes nos vinieron a dar a conocer? Que lo sepamos, que lo escuchemos, amados nuestros. Es muy maravilloso, y mucho apacigua al corazón, muy libertador (redentor) su precioso Nombre. Es su Nombre Jesucristo.	

Es de notar el carácter indirecto en varias secciones del documento, esta disposición cumple con el objetivo de atenuar la agresión entre la imposición del cristianismo y el abandono de la antigua regla de vida indígena. Esta formulación indirecta, afectiva y cortés, por otro lado, le confiere una posición positiva al emisor, pues su objetivo aparente es la persuasión, es convencerlo de que voluntariamente abandone su religión y abrace el cristianismo.

CONCLUSIÓN

El *Coloquio y doctrina cristiana* es una obra que integra dos versiones de un mismo libro: una expresada en náhuatl y otra en castellano, la primera corresponde al *colectivo indígena*, mientras que la segunda a Sahagún; cada versión está destinada a diferente audiencia.

De la escrita en náhuatl resaltamos algunas de las figuras retóricas empleadas por los indígenas latinos del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Con ello damos fiel muestra de la maestría en el manejo logrado de tales elementos retóricos. Es importante señalar que también los indígenas latinos conocieron los discursos de la tradición antigua del *huehuetlahtolli*, la "antigua palabra", o del *tecpilahtolli*, "lenguaje noble", pues la orientación humanista del mismo colegio que vio nacer este documento así lo fomentó. Prueba de ello es el Libro VI de la obra sahaguntina *Historia General de las cosas de la Nueva España,* en la que también colaboró dicho colectivo indígena.

Aquí radica la genialidad de los colegiales de Tlatelolco, pues acrisolaron un discurso profundamente só-lido en términos retóricos, cuyo fin último fue persuadir al grueso de la comunidad indígena a abrazar la nueva religión, el cristianismo; pero un cristianismo armado con estructura indígena.

BIBLIOGRAFÍA

AHUMADA GARCÍA, ENRIQUE, "La inculturación en la catequesis inicial de América", en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 1994, 215-232.

ANDERSON, J. O. ARTHUR, "Sahagún's texts as indigenist documents", en *Estudios de cultura náhuatl*, 2, 1960, 31-43.

________________________, "Sahagún's Doctrinal Encyclopaedia", en *Estudios de cultura náhuatl*, 16, 1983, 109-123.

AZAUSTRE, ANTONIO, JUAN CASAS, *Manual de retórica española*, 5ª reimpr., Barcelona: Ariel, 2009.

BERISTÁIN, HELENA, *Diccionario de retórica y poética*, 2ª ed., México: Porrúa, 1998.

BURKHART, LOUISE, *The Slippery Earth. Nahua-Christian moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson: University of Arizona Press, 1989.

CAMACHO ADARVE, MATILDE, "Las repeticiones del discurso oral", en *Revista de estudios literarios*, 30, 2005, 1-56. http://www.ucm.es/info/especulo/numero30/disoral.html

CICERÓN, *La invención de la Retórica*, trad. de Bulmaro Reyes Coria, México: UNAM, 2010.

GARIBAY, ÁNGEL MARÍA, *Historia de la literatura náhuatl*, 3ª ed., México: Porrúa, 1987.

HEIDEGGER, MARTIN, *Ser y Tiempo*, trad. de José Gaos, México: Fondo de Cultura Económica, 1971.

HERNÁNDEZ DE LEÓN-PORTILLA, ASCENSIÓN, "El despertar de la lingüística y la filología mesoamericanas: Gramáticas, diccionarios y libros religiosos del siglo XVI", en Beatriz Garza Cuarón (ed.), *Historia de la literatura mexicana*, México: Siglo XXI, 1996.

KEVERNE, ROGER (ED.), *Jade*, Londres: Lorenz books, 1995.

KLOR DE ALVA, JORGE, "The Aztec-Spanish Dialogues of 1524", en *Alcheringa*, 4, 2, 1980, 56-193.

__________________, "La historicidad en los *Coloquios* de Sahagún", en *Estudios de cultura náhuatl*, 15, 1982, 147-186.

LAUSBERG, HEINRICH, *Handbook of Literary Rhetoric: A foundation for Literary Study*, Netherlands: Brill Academic Pub., 1997.

LEÓN-PORTILLA, MIGUEL, *Bernardino de Sahagún, pionero de la antropología*, México: UNAM/El Colegio de México, 1999.

____________________, *El destino de la palabra*, México: Fondo de Cultura Económica/Colegio nacional, 1996.

MÁYNEZ VIDAL, PILAR, (COORD.), *Primer coloquio, El universo de Sahagún, pasado y presente 2005*, México: UNAM, 2007.

MENDIETA, FRAY GERÓNIMO DE, *Historia eclesiástica indiana*, estudio preliminar de Antonio Rubial, México: CONACULTA, 1997.

MONTES DE OCA, MERCEDES, "Los difrasismos: ¿núcleos conceptuales mesoamericanos?, en Mercedes Montes de Oca (ed.), *La metáfora en Mesoamérica*, México: UNAM, 2004.

MORALES, FRANCISCO, "Los Coloquios de Sahagún, el marco teológico de su contenido", en *Estudios de cultura náhuatl*, 32, 2001, 175-189.

NEBRIJA, ANTONIO, *Retórica*, intr. y trad. deJuan Lorenzo, Salamanca: Universidad de Salamanca, 2006.

OLMOS, FRAY ANDRÉS DE, *Arte de la lengua mexicana*, estudio, intr. y notas de Ascensión Hernández y Miguel León Portilla, México: UNAM, 2002.

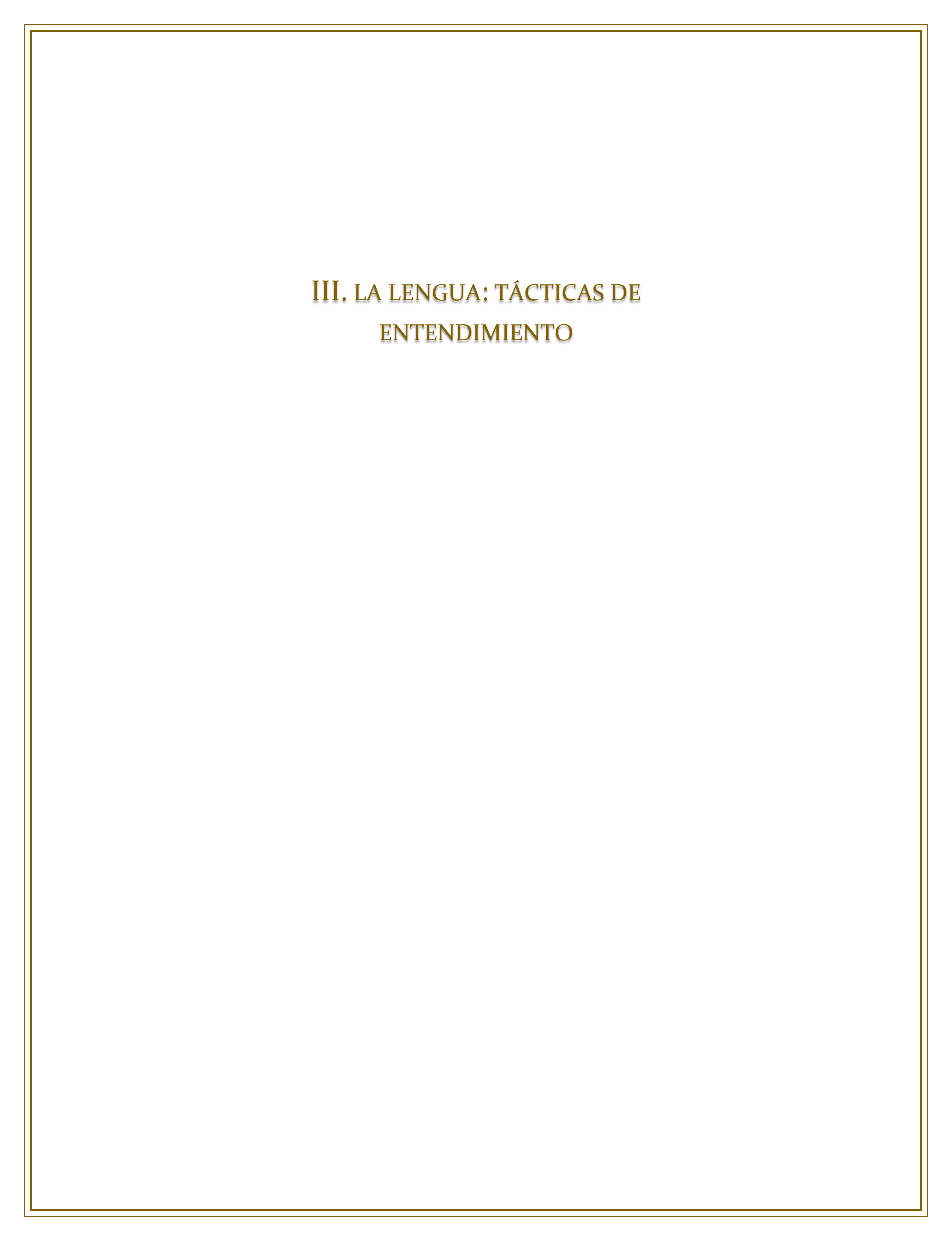
SAHAGÚN, FRAY BERNARDINO DE, *Psalmodia*, México: Pedro Ocharte, 1583.

____________________________, *Coloquios y doctrina cristiana,* ed. De Miguel León-Portilla, México: UNAM/FISAC, 1985.

____________________________, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 8ª ed., México: Porrúa, 1992.

__________________________________, *Adiciones, Apéndice a la Postilla* y *Ejercicio Cotidiano,* ed., facs., paleografía, trad. y notas de Arthur J. O. Anderson, México: UNAM, 1993.

VALTÓN, EMILIO, *El primer libro de alfabetización en América. Cartilla para enseñar a leer*, México: Antigua Librería Robredo, 1947.



III. LA LENGUA: TÁCTICAS DE ENTENDIMIENTO

ANÁLISIS DE ASPECTOS DE LA PRAGMÁTICA Y LA RETÓRICA EN LOS *HUEHUETLAHTOLLI* (EN LENGUA MEXICANA O NÁHUATL) DE FRAY ANDRÉS DE OLMOS Y BERNARDINO DE SAHAGÚN

Klaus Zimmermann
UNIVERSITÄT BREMEN

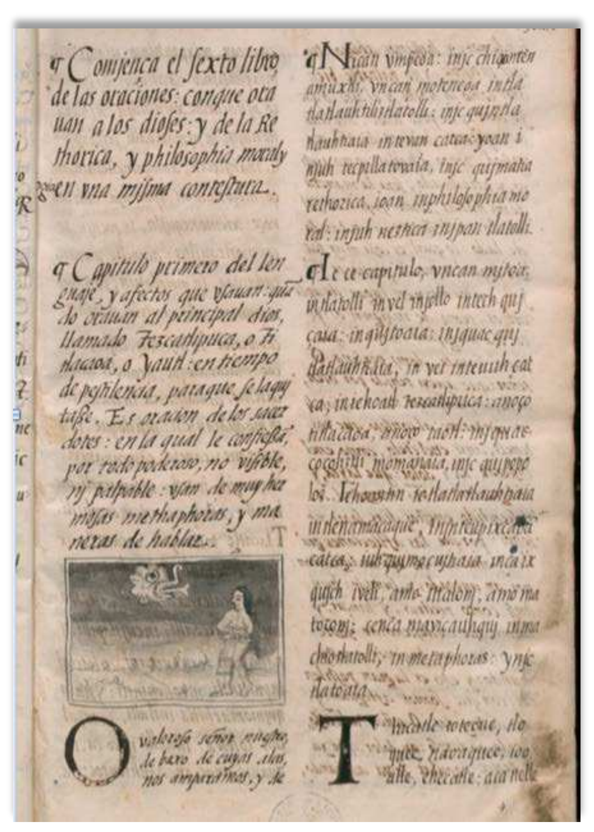
1. LOS *HUEHUETLAHTOLLI* Y OTROS TEXTOS INDÍGENAS DEL SIGLO XVI

A pesar de que los mexicas elaboraron un sistema de escritura pictográfica –que estaba en vías de ser un sistema pictogramático, incluso con inicios de un sistema silábico (Lacadena, "Regional Scribal Traditions", 3)–, los lingüistas misioneros tuvieron que elaborar una adaptación de la escritura alfabética de tipo europeo para garantizar la transmisión de los resultados de sus estudios a los misioneros recién llegados, así como para facilitar la lectura de los catecismos y doctrinas escritas en lenguas indígenas y, especialmente, los de la lengua mexicana o náhuatl. Gracias a esta adaptación disponemos hoy de un gran número de textos escritos en esta lengua a lo largo de la época colonial (religiosos y lingüísticos, seculares y testamentos, actas notariales y obras de teatro). Los textos religiosos fueron escritos por los misioneros, es decir, por autores alóglotos, sobre temas cristianos, o sea, temas ajenos, no autóctonos de su cultura, con muchas estructuras y palabras translingualizadas del castellano. Hay –según parece– algunas excepciones.

Dos frailes franciscanos, Andrés de Olmos (ca. 1485-1571) y Bernardino de Sahagún (1499-1590) se dieron a la tarea de recopilar (elicitar y documentar) discursos ceremoniales orales, según fueron producidos por los sacerdotes, nobles y otros mexicas (padres a sus hijos, médicos etc.) que estaban en uso antes de la conquista. Estos discursos son conocidos hoy como *huehuetlahtolli* (*huehue* "viejo", *tlahtolli* 'palabra, plática, habla').[1] Una traducción moderna, para mí adecuada, es la de Silva Galeana en la edición *Huehuehtlahtolli* (1991: 277), que quiere decir "discursos de los ancianos".

[1] En el *vocabulario* de Molina (1571) no aparece el compuesto *huehuetlahtolli*, sino los vocablos *tlatlauhtia nitla* 'hacer oración, o rezar' y *tlatlauhtia nite* 'rogar o suplicar algo a otro'.

Esther Hernández y Pilar Máynez (editoras.), ***El Colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, lenguas y culturas***. Ciudad de México: Editorial Grupo Destiempos, 2016.


Comiença el sexto libro de las oraciones: conque orauan a los dioses: y de la Rethorica, y philosophia moral y en vna mysma contestura.

Capitulo primero del lenguaje, y afectos que vsauan: quando orauan al principal dios, llamado Tezcatlipuca, o Titlacaoa, o Yoall: en tiempo de pestilencia, paraque se la quitasse. Es oracion de los sacerdotes: en la qual le confiessa, por todo poderoso, no visible, ny palpable: vsan de muy hermosas methaphoras, y maneras de hablar.

O valeroso señor nuestro, debaxo de cuyas alas, nos amparamos, y de

Lámina 1: primera página del libro VI del códice florentino de Sahagún


HVEHVETLAHTOLLI.
PLATICA QVE HAZE EL PADRE al hijo auisandole, o amonestandole que sea bueno,

Lámina 2: Primera página de los discursos recopilados por Olmos, publicados por Juan Baptista, bajo el título huehuetlahtolli

Hubo otras colecciones de textos prehispánicos que se han recopilado, como los "*cantares mexicanos*", que son poe-

mas en lengua mexicana/náhuatl. Algunos incluyen el nombre del autor (por ejemplo, el de Nezahualcóyotl); sin embargo, la mayoría son anónimos. Sólo el primer capítulo de la colección contiene esta especie de poemas en lengua original. Los otros opúsculos están compuestos por dos textos en castellano (de Sahagún) y otros más de diversa extensión y temática religiosa en lengua mexicana, colección que no lleva nombre del compilador, pero que se ha atribuido a Sahagún[2]

Estos textos han constituido un tipo de corpus para los estudiosos contemporáneos y, hasta hoy día, para los nahuatlatos. Es decir, de esta lengua disponemos, o creemos disponer, un tipo de corpus de textos de nativos, que no contiene sólo reglas gramaticales con ejemplos de gramáticos aloglóticos de una variedad prehispánica o que está cerca de la prehispánica. Horacio Carochi proporciona oraciones extraídas de los *huehuetlahtolli* recogidos por Sahagún y de los *cantares mexicanos* como ilustraciones de aspectos gramaticales (*Arte de la lengua mexicana con la declaración de los adverbios della,* XV, XVIII) —obra que muchos consideran la mejor, no sólo de su época, sino de nuestros días.

Los textos que están en el centro de mi interés en este ensayo son los *huehuetlahtolli* debido a su interés desde el punto de vista de su tratamiento pragmático, retórico y de la lingüística textual.

2. LAS DOS CARAS DEL CARÁCTER TRANSCULTURAL DE LOS *HUEHUETLAHTOLLI*

Antes de abordar el análisis de la pragmática y retórica de estos textos, hay que aclarar su carácter transcultural y su pretendida autenticidad prehispánica. Es importante llamar la atención sobre el hecho de que la denominación *huehuetlahtolli* no es la que le procuraron los recopiladores, Olmos y Sahagún. Este nombre lo dio Juan Baptista (1555 - ca. 1613), un franciscano que extrajo los textos reunidos por Olmos de su contexto inicial

2 Podría alguno pensar que también otro texto, la *Crónica Mexicáyotl* escrita por Alvarado Tezozómoc, un noble de la familia de Moctezuma, escrita en lengua náhuatl, tenga un carácter prehispánico. Este texto que data de los primeros años del siglo XVII, es decir 80 años después de la Conquista relata la historia de México, desde sus orígenes hasta 1578. Aunque se supone que sus fuentes son libros pictográficos de la época prehispánica y tradiciones orales que remontan a la época del imperio azteca, este texto narrativo no puede considerarse como texto prehispánico.

como parte de la gramática y los ha publicado en forma de libro por separado. Es él quien ha creado el nombre *huehuetlahtolli* o, por lo menos, en su publicación tenemos el primer testimonio escrito de esta palabra. El término no está presente en el vocabulario de Molina. Siendo Molina uno de los profesores que impartieron cátedra en el Colegio de Tlatelolco, junto con Olmos y Sahagún, debería haber conocido e incluido en su *Vo-cabulario* tal palabra si estaba en uso en aquel entonces.

Sahagún utiliza una vez la palabra *tlatlauhtiliztlatolli*[3] en náhuatl; en la versión castellana emplea las palabras *sermones* u *oraciones*. Con más concreción dice que se trata de "oraciones con que orauan a los dioses, y de la rethorica y philosophia moral y theologia en una misma contestura". Se trata, pues, temáticamente de un conjunto bastante heterogéneo; no son sólo sermones ni oraciones ni rezos, sino también discursos didácticos para la enseñanza de la moral a los niños y a los jóvenes. Lo último vale sobre todo para los discursos presentados por Olmos.

Muchos analistas, incluido el renombrado especialista en náhuatl Miguel León-Portilla, han categorizado los *huehuetlahtolli* como textos esencialmente prehispánicos (que han admitido la inclusión de elementos cristianos). Otros les atribuyen más bien un carácter esencialmente cristiano (y aceptan la presencia de elementos prehispánicos).

2.1. La cuestión de la autenticidad prehispánica y precristiana

Primero hay que preguntarse por el referente del calificativo "prehispánico" La cuestión de la autenticidad tiene dos aspectos: ¿autenticidad del contenido o autenticidad lingüística? A nivel lingüístico hay que preguntarse: ¿Se refiere a la variedad diacrónica prehispánica?, ¿al tipo de discurso prehispánico ("género de expresión"), o ¿a expresiones a nivel sintáctico, es decir, a oraciones prehispánicas? Garibay (Sahagún, *Historia General*, 288) califica los reunidos por Sahagún como "una de las fuentes más genuinas para el conocimiento del alma indígena". León-Portilla (*Huehuehtlahtolli*, 33) los llama "un género de expresión náhuatl prehispánica".

---

[3] *Tlatlauhtia.nite* "rogar, o suplicar algo a otro"; *tlatlauhtia.nitla* "hacer oración, o rezar". Definiciones que da Molina en el *Vocabulario* (1571).

Maxwell/Hanson (*Of the Manners of Speaking*, 19) los toman como testimonios del "unacculturated indigenous mind".[4]

La denominación común de *huehuetlahtolli* para los discursos recopilados por Olmos y Sahagún sugiere, en principio, una identidad para ambas compilaciones. Un estudio más detenido demuestra, sin embargo, una diferencia profunda.

Evidentemente estos textos han sido elicitados y compilados *después* de la Conquista. Como ya he dicho antes, los mexicas no disponían de una escritura alfabética, sino de una escritura pictográfica. Los textos fueron escritos en escritura alfabética latina más de veinte años después de la Conquista y no en tiempos prehispánicos.

No obstante, Andrés de Olmos y Bernardino de Sahagún han optado por una estrategia –que hoy llamamos método de historia oral– pidiendo a sus colaboradores recordar estas formas de discursos ceremoniales y documentarlas de acuerdo con las letras latinas que los misioneros les han enseñado previamente. Debe haber sido un difícil proceso de elicitación y revisión, según sabemos por otras fuentes. Sahagún también menciona a cada uno de sus informantes/colaboradores indígenas. Dicen ambos compiladores que su objetivo ha sido reunir textos auténticos. Sahagún lo admite explícitamente en el prólogo del sexto libro en la versión traducida al castellano: "Y de todos los indios entendidos, si fueran preguntados, afirmarían que este lenguaje es propio de sus antepasados, y obras que ellos hacían" (Sahagún, *Historia general,* libro VI, 297).

En otro texto, compilado por él, en el que pretende recrear el encuentro entre los doce frailes y sacerdotes aztecas en 1524, *Los coloquios entre los doce de doctrina cristiana*, también destaca su voluntad de documentar fielmente textos escritos encontrados y de trasladar discursos orales al texto escrito, justificando así la pretendida autenticidad del texto. Sin embargo, no sabemos con certeza si el criterio de autenticidad hace referencia a los contenidos o a sus formas lingüísticas.

2.2. Los discursos de Olmos

Si se considera el contenido de los *huehuetlahtolli* de Olmos, hay severas dudas de su autenticidad. Analizando el primer

[4] "Both the hue:huehtlahto:lli and the Metaphors provide a rare view of the unacculturated indigenous mind."

diálogo de exhortaciones de un padre a su hijo recogido por Olmos, García Quintana ("Exhortación") descubre varias coincidencias y concordancias entre los diez mandamientos, obras de misericordia, virtudes y pecados de la religión cristiana; sin cuestionar la autenticidad prehispánica, sin embargo, apela a una mayor investigación de este hecho. En un estudio pormenorizado del primer discurso, Dehouve ("La parole des anciens") ha demostrado de manera convincente que este discurso no es verdaderamente antiguo en cuanto a su mensaje ideológico. Está construido según el modelo del decálogo cristiano y contiene convicciones morales completamente cristianas. Admite la investigadora francesa que este discurso ha sido elicitado por eruditos indígenas, sin embargo, ha sido transformado y adaptado para que sirva a la doctrina cristiana y a las máximas de comportamiento cristianas. En una visión de los otros discursos presentados por Olmos se percibe el mismo diagnóstico: se refiere permanentemente al dios cristiano, a la Iglesia católica y a conceptos cristianos. En los *huehuetlahtolli* de Olmos encontramos tales transferencias del castellano:

- ✓ Yehuatzin in *Dios* icuexanco ('en su regazo de Dios') (418)
- ✓ Totecuiyo *Iesu Christo* ('Señor Nuestro, Jesucristo') (414)
- ✓ In itenahuatiltzin in *Dios* ('los preceptos de Dios') (422).
- ✓ Izcatqui innonotzaloca in tetecuhtin, in *alcaldes*, in *regidores* in oyuhpepenaloque ('He aquí la exhortación a los señores, a los alcaldes, a los regidores, que así han sido elegidos') (432).
- ✓ In itlahtoltzin immahuizteutl, *Dios* ('su palabra de Dios maravilloso') (436)
- ✓ Nelli teutl, Dios ('el verdadero Dios') (439).

2.3. LA INVERSIÓN DE LA PREGUNTA

No obstante, queda una duda: si miramos de cerca los *huehuetlahtolli* reunidos por Olmos y publicados por Juan Baptista, que son –según los nahuatlistas destacados– los que ha reunido Andrés de Olmos, vemos que ofrecen una clara orientación cristiana. Por ello es pertinente la inversión de la pregunta como hace Hernández Suárez (*El horizonte,* 2008). La autora no se enfoca en el porqué de la inclusión de partes cristianas en textos mexicas, sino en el porqué de las partes indígenas en textos de orientación cristiana. Es históricamente evidente que son discursos esencialmente cristianos y no indígenas. La autora explica la inclusión de las partes indígenas en discursos esencialmente cristianos con el deseo de Olmos de establecer "armonía" entre los dos mundos culturales: "Y en un afán por integrar ambas configuraciones de la realidad –cuando menos en el discurso– incluyó en los Sermones sentencias que aludían a las prácticas de vida habituales entre los indios, recopilados por él en los *Huehuetlahtolli*." (Hernández Suárez *El horizonte*, 141).

En estos textos se advierte –como hemos expuesto arriba– ideología cristiana, referencias cristianas, palabras castellanas, etc. ¿En qué difieren, entonces, de las doctrinas cristianas que se encuentran en otras gramáticas o en otros textos sueltos, no integrados? La denominación dada por Olmos de "las maneras de hablar que tenían los viejos [*ilegible*] platicas antiguas" (*Manuscrito TULAL*, 210-211, cf. Maxwell/Hanson *Of the Manners of Speaking*, 54-55) por Olmos, ¿es un engaño? ¿Presenta elementos de la doctrina cristiana y de las máximas de comportamiento que ha establecido la Iglesia católica como si fueran creencias y máximas de comportamiento de los aztecas en la época precristiana?

Tenemos que preguntarnos sobre el motivo de una eventualidad de fingir "maneras de hablar que tenían los viejos" y "pláticas antiguas". La idea de un engaño no parece lógica, ya que los destinatarios de la gramática eran otros misioneros y ellos estaban interesados también en la evangelización y la adaptación a la doctrina cristiana.[5] Los *huehuetlahtolli* de Olmos no estaban destinados a lingüistas puristas del náhuatl.

---

[5] Otra suposición aventurada: Olmos, llamando los discursos que presenta "pláticas antiguas" y "maneras de hablar que tenían los viejos" no dice que se trata de viejos indígenas. Esto deja abierto también la suposición que Olmos no se refiere a viejos aztecas y pláticas indígenas sino a *normas* antiguas de comportamiento en el mundo cristiano transferidas al contexto del mundo mexica en la colonia temprana.

En los *huehuetlahtolli* compilados por Sahagún (*Florentine Codex*; *Historia general*) también encontramos el uso de palabras transferidas del castellano en la parte náhuatl. Resulta evidente que es un indicio de la manipulación por parte del compilador.[6] Pero su impacto sobre el género y el espíritu del mundo prehispánico es mucho menor, poco visible, y mayor en la traducción al castellano (para hacer comprensible el texto a los lectores españoles).

Los discursos del 1 al 9 presentan "himnos rituales", los cuales "forman los más auténticos testimonios para saber qué pensaban de sus dioses" (como dice Garibay en su introducción a la *Historia general,* 290). Sahagún los llama "lenguaje y afectos que usaban cuando oraban al principal dios llamado Tezcatlipoca o Titlacauan, o Yaotl" y a otros dioses para ciertas finalidades "en tiempos de pestilencia, de guerra" etc. Los discursos 10 al 16 contienen exhortaciones al rey azteca; del 17 al 22 son exhortaciones de padres a hijos, mientras que en el 23 al 40 se contienen un "género doméstico ceremonial semirreligioso que rodeaba el nacimiento de un nuevo infante" (Garibay en Sahagún, *Historia general*, 290). Adagios o refranes y adivinanzas aztecas se encuentran en los capítulos 40-43. Aunque tengan (pocos) elementos cristianos, los discursos presentados por Sahagún sí ofrecen una impresión mucho más prehispánica y precristiana que los de Olmos.

Ambos misioneros trabajaban al mismo tiempo en el Colegio de Tlatelolco. El *Arte* de Olmos, lleva en su manuscrito la anotación que se terminó el 1 de enero de 1547. Sahagún (*Historia general*, 418) especifica que los que presenta él los ha

[6]También en la compilación de los pretendidos discursos entre los primeros frailes llegados en 1524 a México y dialogando con los sacerdotes aztecas sobre la religión para que estos adopten la religión cristiana, los *Colloquios y doctrina christiana*, "recogidos" por Bernardino de Sahagún, encontramos rasgos de la manipulación de los textos. A pesar de que diga que el material textual ha sido encontrado por él y preparado para publicación, los discursos de los aztecas contienen palabras religiosas que obedecen a la política lingüística de los franciscanos a partir de los años cuarenta de diferenciar entre palabras para los dioses aztecas y el dios cristiano. En los textos náhuatl no se llamaba *teotl* al dios cristiano sino *dios* y en náhuatl se habían creado neologismos para denominar el supremo dios azteca desde la perspectiva cristiana.6 Esta planificación lingüística era una respuesta al temor de que los aztecas conceptualicen bajo sus designaciones antiguas también los dioses antiguos (Zimmermann, "Las gramáticas y vocabularios"). Dehouve ("Un diálogo de sordos") ha demostrado que estos coloquios han sido compuestos según el modelo retórico y género textual de las *polémicas persuasivas* occidentales, frecuentes en el siglo XVI, provenientes de la tradición del "diálogo didáctico" occidental.

recopilado en 1547; se debe suponer que después de haber concluido Olmos su trabajo. Ya Garibay (Sahagún, *Historia general*, 287) se pregunta si fueron el fruto de una colaboración o, al contrario, "suscitada la emulación en Sahagún ante los trabajos de Olmos, se dedica a reunir sus propios textos." Con Garibay nos inclinamos a la segunda hipótesis: los textos son tan diferentes en cuanto a "autenticidad prehispánica" que hay que suponer que Sahagún quiso contraponer una visión y un testimonio más auténticos del mundo azteca.

2.4. Conclusión

Podemos decir, entonces, que las dos recopilaciones son marcadamente diferentes. No siendo verdaderamente discursos auténticos, la mayoría de los presentados por Sahagún no han sufrido ninguna o sólo poquísimas manipulaciones y tienen un carácter bien prehispánico. Los de Olmos ofrecen fuertes manipulaciones o están hechos según modelos europeos. Por ello podemos considerarlos con mucha precaución como tipos (o géneros) de discursos prehispánicos. Esto coincide con la opinión que expresaban Dehouve ("La parole des anciens") y Hernández Suárez (*El horizonte*), quienes consideran que son géneros occidentales con influencias de las maneras de hablar prehispánicas.

Son los especialistas del náhuatl quienes, al estudiar la fase colonial temprana del náhuatl clásico, deben considerar estas reservas. Desde la historiografía de la lingüística misionera, sin embargo, estos hechos son parte de cómo han tratado los misioneros las lenguas y los discursos. No obstante, cabe destacar, que inventaron métodos de la historiografía oral y de la compilación de textos como hemos visto arriba.

3. La singularidad de la gramática De Andrés de Olmos

En el caso de Olmos cabe destacar la singularidad de que una colección de discursos antiguos forme parte de un *Arte* (gramática). Dejando de lado las manipulaciones ideológicas, podemos constatar un rasgo singular, el de haber incluido una colección de discursos en una gramática. Hay un problema de

documentación relacionado con las ediciones que se han realizado de la gramática de Olmos. El capítulo ocho del *Arte* no se publica en la edición de León-Portilla de 2002 (correspondiente al manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid). En ésta, se eliminan los *huehuetlahtolli* y se publican por separado; pero no en la versión de Olmos, sino en la de Juan Baptista, que hace abstracción del contexto gramatical en el que los dispuso Olmos. Es de lamentar que, por la publicación de los *huehuetlahtolli* en un libro aparte, en el siglo XX se borre en cierta forma la visibilidad de la concepción singular de Olmos.

Esta documentación de discursos (pretendidamente antiguos) constituye un tipo de corpus singular para el estudioso de la lengua en la época colonial. Se puede suponer que es una respuesta al hecho de que no existen textos escritos/impresos de otra índole como existían ya en Europa.

La singularidad se manifiesta si la comparamos con otras gramáticas misioneras. Textos como los *huehuetlahtolli* (es decir, con la pretensión de ser testimonios de textos de los ancianos) no figuran en la gramática anónima (manuscrito) del totonaco del primer tercio del siglo XVII, tampoco en el gramática náhuatl de Carochi (*Arte*), ni en la del mapudungún (lengua de Chile) de Valdivia de 1606. En esta gramática hay un apéndice de «doctrina christiana»; es decir, un texto abiertamente contemporáneo y de autoría de Valdivia. En la gramática del cakchiquel de Ildefonso Flores de 1773, no hay nada semejante, tampoco en la del maya yucateco de Pedro Beltrán de Santa Rosa María (primera parte del siglo XVIII). En la gramática del quechua de Fray Domingo de Santo Tomás, de 1560, hay una «plática a todos los indios» (un texto bilingüe) sobre la religión cristiana, pero nada semejante a los *huehuetlahtolli*.

4. ¿Cuál ha sido el objetivo de la colección y de la inclusión a la gramática?

Para acercarse a la cuestión del objetivo de la elicitación y compilación de los *huehuetlahtolli* hay varios recursos: Lo que dicen los mismos compiladores y algunos indicios tras un análisis textual.

A. Olmos escribió con toda claridad al inicio del capítulo ocho, en el que se documentan estos discursos:

"... para que vean los nuevos cómo han de escribir y distinguir las partes, como para saber más en breve hablar al natural". (León Portilla y Ascensión Hernandez, 193, nota 355, en Olmos, *Arte*)

Está claro, la finalidad era ser un soporte para la enseñanza o auto aprendizaje. Destaco dos elementos: "hablar al natural" y "cómo han de distinguir las partes". Distinguir se refiere al análisis de una categoría gramatical o aún textual. Desgraciadamente, no queda claro cuáles son "las partes". ¿Partes textuales, párrafos, elementos funcionales? Olmos no nos da un análisis de "las partes". Es, sin duda, una de las maneras de incitar al autoanálisis del lector.

Estos discursos de los ancianos se deben contraponer a otros textos ejemplares de cómo hablar: las doctrinas cristianas existentes, anteriores a la confección del *Arte*, también de la pluma de Olmos.

Sostengo que las expresiones "maneras de hablar como los ancianos" y "hablar al natural" se refieren a la estrategia comunicativa de acercarse, en el modo de habla, a las maneras de los indígenas. En palabras modernas de didáctica de lenguas, podríamos suponer que se trata de un instrumento para adquirir una "*native speaker competence*". Sería una competencia intercultural, apoyándose en la cultura antigua de los indígenas, pero sin aprobar implícitamente las creencias y costumbres antiguas. De todos modos, vemos un rasgo singular.

B. Sahagún no explica detenidamente para quién y para qué uso era destinada su recopilación de los discursos en el libro VI. Se limita a escribir, introduciendo el sexto libro en la versión del Códice florentino: "de las oraciones: conque orauan a los dioses: y de la Rethorica, y philosophia moral [y teología] en una misma contestura". Y, en el prólogo del sexto libro en la versión traducida al castellano dice, como ya hemos citado más arriba: "[Y] de todos los indios entendidos, si fueran preguntados, afirmarían que este lenguaje es propio de sus

antepasados, y obras que ellos hacían" (Sahagún, *Historia general*, 297). Sin embargo, queda claro en su carta dedicatoria y en el prólogo (17) que los destinatarios iniciales han sido los compañeros de Orden: "para predicar contra estas cosas, y aun para saber si las hay" que son "idolatría, ritos idolátricos, supersticiones idolátricas, agüeros, abusiones, ceremonias idolátricas".

Además, estaban incluidos en el contexto de una obra historiográfico-enciclopédica. El objetivo de la inclusión de las "oraciones", como Sahagún las llama (y muchos no son oraciones en el sentido de hablar con un dios), en su obra (bastante heterogénea) no está muy claro. ¿Es un objetivo meramente informativo? ¿Era para aprovechar un trabajo ya hecho por él e incluirlo después en la gran obra?

Podemos concluir –con un cierto grado de incertidumbre– que las dos compilaciones se ubican en contextos diferentes y sus objetivos han sido diferentes. El propósito de Olmos ha sido la enseñanza de la lengua, una ayuda a la competencia comunicativa, condición necesaria para que el discurso sea bien aceptado por los indígenas. Para Sahagún, el propósito ha sido diferente o ha cambiado con la inclusión en la gran obra del *Códice florentino*. Inicialmente, el *Códice florentino* había sido escrito en lengua mexicana para los que sabían leer esta lengua, es decir, otros misioneros. Sólo después, el Consejo de Indias le ordenó hacer la traducción al castellano, lo que hizo 30 años más tarde, en 1577, elaborando la versión bilingüe.[7] Sahagún enumera al final de la recopilación del libro VI una lista de metáforas con la explicación de su sentido. Puede ser que el propósito de la recopilación inicial haya sido también el de la enseñanza de la lengua[8;] resulta sintomático lo que dice en un lugar:

> Otras metáforas hay, cuyo lenguaje es más necesario a los confesores para entender a los naturales que curioso el sentido de ellas para los curiosos, en lectura de libros; y por esta causa no puse más de éstas, pareciéndome bastar para

[7] "Fue tradusido en lengua española por el dicho padre Fray bernardino de sahagún: después de treynta años que se escribió en la lengua mexicana –en este año de mill y quinientos y setenta i siete" (Sahagún, *Historia general*, 287).
[8] Es significativo: "Otras metáforas hay, cuyo lenguaje es más necesario a los confesores para entender a los naturales que curioso el sentido de ellas para los curiosos, en lectura de libros; y por esta causa no puse más de éstas, pareciéndome bastar para entender la plática y trato de estos naturales" (Sahagún *Historia general*, 418).

entender la plática y trato de estos naturales (Sahagún, *Historia general*, 418).

Además, sabemos que ha elaborado un vocabulario adjunto a una gramática, cuyo manuscrito desgraciadamente se perdió. Sin embargo, en el nuevo contexto del *Códice florentino*, el propósito debe asemejarse al de la parte "enciclopédica", la de informar sobre la cultura de los aztecas. Los *huehuetlahtolli* eran la parte lingüística de los *hechos* y de las *cosas* del mundo mexica. Con ello quería destacar la alta cultura, como dice varias veces, de los mexicas.

5.EL ANÁLISIS PRAGMÁTICO: ¿ANTICIPACIÓN DE LA ETNOGRAFÍA DE LA COMUNICACIÓN Y DE LA TEORÍA DE ACTOS DE HABLA?

Desde la perspectiva de la historiografía lingüística, nos interesa cómo los dos franciscanos han documentado los textos presentados por ellos sino cómo los han examinado. Este análisis se puede realizar a partir de los comentarios introductorios a cada discurso. El hecho de que haya tales comentarios no es evidente. Un mero corpus de textos no necesita tales comentarios explicativos y categorizantes. Por ello, este análisis focaliza estos comentarios analíticos. Los de Sahagún destacan los elementos más importantes de la situación comunicativa. Lo que se presenta son núcleos de un análisis que hoy en día llamaríamos *etnografía de la comunicación* según la ha propuesto Dell Hymes (*The ethnography of speaking*), considerando como elementos importantes el tipo de *evento* comunicativo, la *situación* del habla, la *comunidad* de habla, los *papeles* sociales de los hablantes en la sociedad y en la situación concreta, las *reglas* y las *normas* sociales, así como las *rutinas* de comportamiento y los *rituales*. Las descripciones analíticas de Sahagún y, en menor medida, las de Olmos consideran explícitamente estos factores y anticipan, en cierta medida la visión de Hymes (pero sin darle una forma teórica, por supuesto). Además, se identifican siempre con lo que llamamos hoy en día actos de habla" (cf. *infra*).

Ejemplo de un comentario de Sahagún:

Texto náhuatl de Sahagún y colaboradores Paleografía: M. León Portilla (en *Gran Diccionario del Náhuatl*)	**Texto español de Sahagún (*Historia general*)**[9]
Ic ce capitulo, vncan mjtoa: in tlatolli in vel injollo intech quiçaia: in qujtoaia: in jquac qujtlatlauhtiaia, in vei inteuuh catca; in iehoatl Tezcatlipuca: anoço titlacaoa, anoço iaotl: in jquac cocoliztli momanaia, injc qujpopoloz. Iehoantin ic tlatlatlauhtiaia in tlenamacaque, in jnteupixcaoã catca: iuh qujmocujtiaia in ca ixquich iveli, amo ittalonj, amo matoconj: cenca maviçauhquj in machiotlatolli, in metaphoras: ynic tlatoaia.	Capitulo primero del lenguaje, y afectos que usauan quando **orauan** al **principal dios**, llamado Tezcatlipuca, o Titlacaoa, o Yautl: en tiempo de pestilencia, **paraque se la quitase**. Es oración de **sacerdotes** en la qual le **confiesan** por todopoderoso, no visible ni palpable. Usan de muy hermosas metaphoras, y maneras de hablar.

Otros ejemplos (van subrayados los verbos que indican el acto de habla y en negritas los otros elementos pertinentes de un análisis de los papeles sociales):[10]

> Del lenguaje y afectos que usaban para hablar, y **avisar** al **señor recién electo**. Es plática de alguna **persona muy principal**, uno de los **sátrapas** o de algún ***pilli* o *tecutli***, el que más apto era para hacerla; tiene maravilloso lenguaje y muy delicadas metáforas y admirables **avisos**. (Sahagún, *Historia general*, Libro VI, cap. X).
>
> De lo que responde el **señor** a sus **oradores**, **humillándose**, **haciéndolos gracias** por lo que han dicho (cap. XII).
>
> En que se pone una larga plática con que el **señor** hablaba a todo el **pueblo** la primera vez que les hablaba; **exhórtalos** a que nadie se emborrache, ni hurte, ni cometa adulterio; exhórtalos a la cultura de los dioses, al ejercicio de las armas y a la agricultura (cap. XIV).
>
> Que después de la plática del señor se levanta otro **principal** y hace otra plática al **pueblo en presencia del mismo señor**, **encareciendo las palabras** que el señor dijo y **engrandeciendo su persona y autoridad**, y **reprendiendo** con agrura los vicios que el tocó en su plática (cap. XV).

[9] No se trata de una traducción exacta, sino de una reformulación con un contenido más o menos equivalente.

[10] De los cuarenta y tres discursos de Sahagún, presento como ejemplos tan sólo algunos por razones de espacio. Destaco en negrita las categorías empleadas por Sahagún para describir los elementos pragmáticamente relevantes. La versión española es relevante para detectar el acercamiento pragmático de Sahagún en la perspectiva de análisis de la lingüística misionera. Evidentemente un análisis de la parte náhuatl, la terminología lingüística empleada o nuevamente creada para referirse a los hechos pragmáticamente relevantes y una comparación de ambas versiones, la náhuatl y la española, podría hacerse para otras metas de interés translingüístico y transcultural.

> De la manera que hacían los casamientos estos naturales (cap. XXIII).
>
> Del lenguaje y afectos que usaban **dando la enhorabuena** a la **preñada**, hablando con ella. Es plática de alguno de los **parientes** de él; **avisábanla** en ella de que **haga gracias** a los **dioses** por el beneficio recibido, y **que se guarde** de todo lo que puede empecer a la criatura: lo cual lo **relatan muy por menudo**; y acabándola de hablar, habla luego a sus **padres** de los mozos, y alguno de ellos responde a los oradores; también la **preñada** habla a su **suegro** y **suegra** (cap. XXV).

Podemos decir que tanto los comentarios de Sahagún, como los de Olmos presentan elementos que son pertinentes para un análisis del tipo de la "teoría de los actos de habla" (*speech act theory*), como ha sido desarrollado por Austin (*How to do things with words*) y Searle (*Speech acts*). Es decir, identifican en cada comentario el acto de habla (dominante) del discurso y otros elementos pertinentes para el funcionamiento del acto.[11]

Las descripciones que Olmos antepone a los discursos ofrecen elementos para un análisis en términos de actos de habla (en la traducción de Silva Galeana, en *Huehuehtlahtolli*):

> **Exhortación** con que el **padre** así habla, así **instruye** a su **hijo** para que bien, rectamente viva. (279)
> **Respuesta** en que el **hijo** así contesta a su **padre** (315)
> Palabras de **exhortación** con que la **madre** así habla, **instruye** a su **hija** (317).
> **Respuesta** con que la **hija** así contesta a su **madre** y le **agradece** su plática, su enseñanza (331).
> Su plática, su enseñanza del **padre**, con que **exhorta** a su **hijo** cuando aún es **pequeñito** (335).
> Su **exhortación** del padre con la que le habla a su hijo cuando ya quiere **casarse** (343).

11 Los comentarios de Sahagún contienen además mucha información de contenido y anotaciones de retórica y de estilística y sobre la *hermosura* del discurso. Los de Olmos ponen menos énfasis en el contenido y la hermosura.

He aquí como da en retorno, devuelve [**responde**] el hijo que así ha sido <u>**amonestado**</u> (347).
He aquí cómo el padre <u>**exhorta**</u> a su hijo cuando **ya se ha casado** (353).
Plática con la que nuestros **varones** hablan a su **mujer**; con quien se han **casado** por la Iglesia (373).
Respuesta con que la **mujer** le devuelve la palabra a su **marido** (377)
Palabras de <u>**salutación**</u> con las que algún **señor** saluda, habla a **uno de linaje o principal** (381).
<u>**Respuesta**</u> con que el **gobernante** le contesta al **señor** que lo saludó (397).
Palabras de <u>**salutación**</u> con las que alguna **señora** así saluda, le habla a otra que también lo es (401).
Palabras de <u>**exhortación**</u> de **los de linaje**, **gobernantes** de Tezcoco, que así hablaban a los **vecinos** de allá, hace ya mucho tiempo, y con esta palabra se les hace ver cómo llegó aquí el Señor Nuestro, Jesucristo (415).
He aquí la <u>**exhortación**</u> a los **señores**, a los **alcaldes**, a los **regidores**, que así han sido **elegidos** (433).
He aquí la <u>**amonestación**</u> de otros ancianos que allá, así instruían en Tepeyacac (437).
He aquí lo que se hace la obligación del **médico**, del que cura a la gente, para que le hable y <u>**consuele**</u> al **enfermo** (473).
<u>**Exhortación**</u> con la que se le hace enderezamiento [**explica**] a la gente, se le <u>**dice**</u> cómo es muy grande, muy importante [honroso] el cristianismo, la vida cristiana (479).

En estas caracterizaciones de discursos, encontramos:

- ✓ Categorías que podríamos llamar (en términos modernos de Searle) la *fuerza ilocucionaria* del acto de habla (indicando el verbo ilocucionario en náhuatl: *tenonotzaliztli, innonotzaloca, tenonotzaliztlahtolli* para exhortación; *tlananquililiztli* para respuesta, y *itenahuatiltzin* para mandamiento). Además nos ofrecen las categorías que para los lectores debían tener un significado (interculturalmente) equivalente.
- ✓ El estatus social o papel interpersonal del hablante (como los indicaba Hymes).
- ✓ Es estatus social o papel interpersonal del oyente (como los indicaba Hymes).
- ✓ El propósito del enunciado (como los indicaba Hymes).

- ✓ Las circunstancias comunicativas de la enunciación (como los indicaba Hymes).

Es de notar que la indicación de las categorías de actos ilocucionarios va más allá de las categorías morfosintácticas de aseveración, pregunta e imperativo. Además, hay que reconocer que para la indicación del estatus social y del papel interpersonal de los locutores e interlocutores identificados de estos actos de habla, Sahagún y Olmos han identificado bien la estratificación social de la sociedad azteca. Evidentemente, estos conocimientos y su pertinencia para las formas lingüísticas empleadas en la comunicación verbal han sido proporcionados por los colaboradores/informantes indígenas. No se puede averiguar si son los colaboradores indígenas que, por su propia cuenta, han dado estas informaciones o si Sahagún y Olmos las han elicitado desde una perspectiva teórica, preguntando a los informantes acerca de estos factores pragmalingüísticos.

Lo que no hay es –ciertamente– una teoría de actos de habla con la distinción de actos performativos, actos perlocucionarios, actos ilocucionarios y actos locucionarios. Cabe recordar que la finalidad de los trabajos de los misioneros era la enseñanza de la lengua (cf. Zimmermann, *"La construcción del objeto"*, 19-20), no hacer tratados de filosofía o teoría del lenguaje. Desde esta perspectiva, la identificación y descripción explícita de los actos ilocucionarios, en sus contextos de uso hechos por ellos, puede tomarse como una estrategia deliberada. Las descripciones se pueden tomar, entonces, también como restricciones de quien tiene derecho a emplear cada enunciación (acto de habla) presentándola en el mundo cultural mexica. Sirven para que el aprendiz de la lengua pueda situar los discursos ejemplares en su contexto social. Claro, el contexto social del mundo indígena de los discursos presentados por Sahagún y de Olmos ya no existía. Por ello, los *huehuetlahtolli* de Sahagún, más prehispánicos que los de Olmos, ya no tenían en su tiempo una aplicación real, ya que la meta de los misioneros era la de erradicar este mundo cultural azteca. Los de Olmos, ya más sincréticos, eran, en este sentido, más adecuados y útiles para la tarea del proselitismo cristiano. Los de Sahagún estaban ya descontextualizados; siendo, no obstante, de enorme valor para el lingüista etnógrafo en la actualidad.

6. ELEMENTOS DE ACTOS DE HABLA SUBORDINADOS EN TEXTOS COMPLEJOS

Desde un acercamiento moderno (cf. van Dijk, *Estructuras y funciones*, 72-76) no obstante, podemos concebir los discursos *huehuetlahtolli* como *actos de habla complejos*, constituidos por una estructura compleja de un acto de habla global y dominante del discurso, y de varios actos de habla subordinados. Olmos y Sahagún indican en sus comentarios los actos dominantes. Pero también pueden distinguir actos subordinados (algunos fueron identificados ya por los analistas del siglo XVI), por ejemplo: (1) atribuciones de identidad (principal dios, sacerdote), (2) atribuciones de poder (para que se quitase la pestilencia, le confiesan por todopoderoso), (3) atribuciones de virtudes, (4) párrafos de tipo homenaje, (5) párrafos de auto humillación del locutor (indicación explícita en el comentario al cap. IX y XII).

En los *huehuetlahtolli* de Sahagún encontramos los siguientes actos de habla subordinados; por ejemplo, en el primer capítulo:

Atribución de identidad en forma de invocación (nueve veces) al inicio de cada párrafo (múltiple repetición semántica):

Náhuatl (1)	**Trad. Dibble/Anderson**
Tlacatle totecue, tloquee naoaquee, iooalle, ehecatle	O master, o our, lord, o lord of the near, of the nigh, o night, o Wind
Tlacatle totecujoie (2)	O master, o our lord

Auto humillación Libro VI, cap.1:

Náhuatl (1)	**Trad. Dibble/Anderson**
In njmaceoalli anânjquallim, in âjectli,	I who am a commoner, unrighteous, evil

Petición anticipativa de clemencia (implicando un acto de **auto culpabilización**)

Náhuatl (1)	**Trad. Dibble/Anderson**
amaço melletzin maço moçomaltzin	Let me not meet thy annoyance, thy wrath

Aceptación proactiva de la decisión (sumisión)

Náhuatl (1)	**Trad. Dibble/Anderson**

ipan nja: auh manoço xicmonequjlti, in quenjn toconmonequjltiz	And do thou dispose as thou wilt dispose

Descripciones detalladas casi repetitivas (cap. ocho).

Náhuatl (35)	**Trad. Dibble/Anderson**
Auh iz maceoalli in cujtlapilli, in atlapalli : ca ie ixpolivi ca tlaixquatolpôpoçaoa, tlatençaquava, tlaomjçavi, tlacoloivi, tlachichi qujlivi : ça tlatenpitzaoa, tlaquechticeoa in cujtlapilli, in atlapilli ixquatolçaçamactzin monemjtia in piltzintli, in conetzintli, in moquequetza, in movilana : in tlalli, in tapacatl cololoa...	And the common folk, the vassals, here already perish ; the eyelids are swollen ; they become drymouthed, they become bony, become twisted, become [as if] scraped [thin]. Thin are the lips, blanched are the throats of the vassals. Of pallid eyelids are those who are given sustenance - the babies, the children...

Las metáforas son un caso claro de retórica y de poética. Sahagún con frecuencia anuncia la presencia de metáforas en sus comentarios introductorios, casi en cada *huehuetlahtolli*, pero no las identifica concretamente. Sin embargo, al final de la colección recopila una lista de metáforas, de modo semejante a como lo hace Olmos en el capítulo ocho de su *Arte*. Sin embargo, Olmos los da a conocer antes de presentar los textos enteros de los *huehuetlahtolli*, y lo justifica en estas palabras: "porque una cosa quiere dezir la letra y otra la sentencia" (*Huehuetlahtolli*, 177). Como demostró Hernández ("La marca de uso metafórico", 324), el tratamiento en la gramática de Olmos es el "primer testimonio alusivo al concepto de la metáfora en la práctica de la traducción en la Nueva España".

Las metáforas y los difrasismos han constituido una gran dificultad para el aprendizaje de la lengua.[12] Sahagún (*Historia general,* 1956), explica en detalle el funcionamiento y el trasfondo cultural de las metáforas, por ejemplo:

> 11. Del cielo, o de entre las nubes ha venido. Por metáfora se dice de alguna persona notable, que vino a algún lugar o reino que no le esperaba, y hace gran provecho a la república. (416)

[12] El impacto de la metáfora en la lengua náhuatl tuvo también una consecuencia lexicográfica. Hernández ("La marca de uso metafórico", 320-321) ha demostrado que Alonso de Molina señaló de manera sistemática las metáforas en su vocabulario, lo que que es un rasgo teórico singular de la época.

> 17. Cabellos, uñas, espina, barbas, cejas, astilla de piedra preciosa. Se dice por el que es noble o generoso, o de linaje de señores. (416)
> 29. Escupidera o gargajo. Por metáfora quiere decir, mentira o falsedad." (417)
> 31. Plumaje rico, y de perfecto color. Dícese por la oración perfecta, elegante y muy bien compuesta. (417)

Sahagún identifica las metáforas, explica el sentido de cada una y las transpone al castellano.[13] No entra de ninguna manera a una teoría de la metáfora y no explica su papel en la cultura lingüística mexicana. Constituyen –como dice él mismo llamándolas "primores de su lengua"– un testimonio de la capacidad expresiva de esta lengua. Dicha denominación puede entenderse también como un argumento glotopolítico; es decir, la propuesta defensa del náhuatl como lengua apta de la evangelización, no como planteamiento teórico de retórica.

Los difrasismos son frases compuestas de dos palabras que expresan un tercer significado. Ejemplos:

> *In tēmoxtli in ehecatl* (lit. polvo y viento) 'enfermedad'
> *In ātl in metatl* (lit. agua y metate) 'mujer'
> *Tlatqui tlamāma* (lit. cargar y portar) 'gobernar'
> (Montes de Oca, "Difrasismos", 31)
> *cuitlapilli in atlapalli* (lit. 'la cola y el ala') 'el águila', 'los guerreros del águila', 'El conjunto del pueblo llano', Molina lo trata como una palabra y da el equivalente 'vasalos, macehuales' (Maxwell y Hanson, *Of the manners*, 23).

Hay difrasismos fosilizados, por ejemplo: *a:-* + *tepe:-* > *a:ltepe:tl*. (agua + cerro). Esta combinación es tan frecuente que la fuerza metafórica se ha perdido y se debe tomar como compuesto con el sentido de "ciudad".

Además, hay que conocer el valor cultural y las connotaciones de las palabras-metáforas en el universo mexica. Hay que analizar si las metáforas y los difrasismos identificados por Olmos y Sahagún son "sólo" figuras poéticas en el sentido de embellecer la expresión o figuras retóricas para mejor convencer al interlocutor o si son –como sabemos hoy en día (siguiendo a la teoría de Lakoff y Johnson, *Metaphors we live by*)– recursos cognitivos para conceptualizar al mundo. Para

---

[13] "Su método consiste en dar una primera traducción literal, lo que denomina 'letra', para explicar a continuación su sentido figurado o metafórico, lo que denomina 'metáfora' (Hernández, "La marca de uso metafórico", 326)

decidir esto tendríamos que saber si además de las metáforas hay maneras no figurativas de denominar estos referentes en náhuatl.

8. CONCLUSIÓN

A pesar de la dudosa autenticidad prehispánica de los *huehuetlahtolli* (sobre todo, en el caso de Olmos), la recopilación de estos, como ejemplos discursivos en la enseñanza de lenguas indígenas y como corpus textual para documentar su alta calidad discursiva (carácter de la lengua en el sentido de Humboldt), constituye un hecho singular e importante en la lingüística misionera. Las descripciones, en los comentarios para los lectores castellano-hablantes, demuestran que sus compiladores se han interesado por los elementos socio-pragmáticos que son necesarios para ubicarse en la sociedad y para utilizarlos como modelos de predicación. En cierta forma, anticipan ideas de la *etnografía de la comunicación* y reconocen la importancia de los actos ilocucionarios (avant la lettre). Los *huehuetlahtolli* presentan también los actos de habla subordinados, que forman parte del discurso complejo. Todo ello se hizo sin denominarlos teóricamente, sino para la aplicación en la enseñanza-aprendizaje de la lengua.

BIBLIOGRAFÍA

AUSTIN, JOHN L., *How to Do Things with Words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, ed. de James Opie Urmson & Marina Sbisà, Oxford: Clarendon Press, 1962 [2da ed. corregida, 1975].

CAROCHI, HORACIO, *Arte de la lengua mexicana con la declaración de los adverbios della*, estudio intr. de Miguel León-Portilla, México: UNAM, 1983 [ed. facsimilar 1645].

DANIELEWSKI, ANGELIKA, "Tlanehuihuiliztlahtōlli, machiyōtlahtōlli: Zum Verständnis zweier ästhetischer Begriffe aus dem Buch VI des Florentiner Codex", en *Indiana*, 22, 2005, 147-159.

DEHOUVE, DANIÈLE, "Un diálogo de sordos. Los coloquios de Sahagún", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 33, 2002, 185-216.

DEHOUVE, DANIÈLE, "La 'parole des anciens' ou *huehuetlahtolli*: une trouvaille franciscain", en Pierre Ragon (ed.), *Nouveaux chrétiens, nouvelles Chrétientés dans les Amériques, XVI*[e] *– XIX*[e] *siècles*, Paris: Presses Universitaires de Paris Ouest, 2014, 47-60.

DIJK, TEUN VAN, *Estructuras y funciones del discurso. Una introducción interdisciplinaria a la lingüística del texto y a los estudios del discurso,* México: Siglo XXI, 1980.

FLORES, FRAY ILDEFONSO JOSEPH, *Arte de la lengua metropolitana del reyno cakchiquel* o *guatemálico*, estudio de Juan José Batalla Rosado, Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2002 [ed. facsimilar, 1753].

GARCÍA QUINTANA, JOSEFINA, "Exhortación de un padre a su hijo. Texto recogido por Andrés de Olmos", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 11, 1974, 137-182.

GARIBAY K., ÁNGEL MARÍA, *Historia de la literatura náhuatl*, 2 vols., México: Porrúa, 1953-1954.

GRAN DICCIONARIO DEL NÁHUATL,
[www.gdn.unam.mx]

HERNÁNDEZ, ESTHER, "La marca de uso metafórico para el náhuatl: una innovación de la lexicografía hispano-amerindia", en *Colonial Latin American Review* 24:3, 2015, 318-335, [DOI: 10.1080/10609164.2015.1086590]

HERNÁNDEZ SUÁREZ, IRAÍS, *El horizonte de enunciación novohispano en fray Andrés de Olmos*, México: Universidad Autónoma Metropolitana/INAH/CONACULTA, 2008.

HUMBOLDT, WILHELM VON, *Über die Verschiedenheit des menschliches Sprachbaues und ihren Einfluss auf di geistige Entwicklung des Menschengeschlechts.* En: *Gesammelte Schriften*, vol. VII, ed. de hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften y Albert Leitzmann, Berlin: Behr, 1907.

HYMES, DELL, "The ethnography of speaking", *Anthropology and human behavior*, ed. de Thomas Gladwin y William C. Sturtevant, Washington D.C.: Anthropological Society of Washington D.C., 1962, 13-53.

LACADENA, ALFONSO, "Regional Scribal Traditions: Methodological Implications for the Decipherment of Nahuatl Writing", en *The PARI Journal* 8(4), 2008, 1-22.

LAKOFF, GEORGE & JOHNSON, MARC, *Metaphors We Live By*, Chicago: University of Chicago Press, 1980.

HUEHUEHTLAHTOLLI. Testimonios de la antigua palabra, ed. y estudio intr. de Miguel León-Portilla, transliteración, traducción y notas de Librado Silva Galeana, México: Fondo de Cultura Económica, 1991, [2da ed. 2011].

MAXWELL, JUDITH M. & HANSON, CRAIG A., *Of the Manners of Speaking that the Old Ones Had. The Metaphors of Andrés de Olmos in the TULAL Manuscript Arte para aprender la lengua mexicana 1547, with Nahuatl-English, English-Nahuatl concordances*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1992.

MOLINA, ALONSO DE, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana,* México: Casa de Antonio de Spinosa, estudio de Esther Hernández, Madrid: Ediciones Cultura Hispánica/AECI, 2001, [ed. facsimilar, 1571].

MONTES DE OCA, MERCEDES, "Los difrasismos en el náhuatl, un problema de traducción y conceptualización", en *Amerindia*, 22, 1997, 31-44.

NAHUATL DICTIONARY. University of Oregon. [http://whp.uoregon.edu/dictionaries/náhuatl]

NEBRIJA, ANTONIO DE, *Institutiones latinae*, Madrid: Sumptibus Societatis, 1816, [Salamanca, 1481].

NEBRIJA, ANTONIO DE, *Gramática de la lengua española*, Madrid: Red ediciones, 2012, [Salamanca, 1492].

OLMOS, ANDRÉS DE, *Arte de la lengua mexicana,* estudio introductorio, transliteración y notas de Ascención Hernández de León-Portilla y Miguel León-Portilla, México: UNAM, 2002, [1547].

OYANGUREN, MELCHOR, *Arte de la lengua japona, dividido en cuatro libros,* ed. y estudio de Otto Zwartjes, Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 2010.

OYANGUREN, MELCHOR, *Tagalysmo elucidado y reducido,* ed. y estudio de Otto Zwartjes, Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 2010.

SAHAGÚN, BERNARDINO DE, *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain. Book VI: Rhetoric and Moral Philosophy*, trad. de Charles E. Dibble and Arthur J. O.

Anderson, Santa Fe: Monographs of the School of American Research, 1969 [1564].

SANTO TOMÁS, DOMINGO, *Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los Reynos del Peru*, estudio introductorio y notas de Rodolfo Cerrón-Palomino, Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas, 1995 [1560].

SEARLE, JOHN R., *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1969.

VALDIVIA, LUIS DE, *Arte y Gramática general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile,* ed. crítica de Emilio Ridruejo, Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 2007 [1606].

ZIMMERMANN, KLAUS, "La construcción del objeto de la historiografía de la Lingüística Misionera", Otto Zwartjes y Even Hovdhaugen (eds.), *Missionary Linguistics. Selected Papers from the First International Conference on Missionary Linguistics, Oslo, 13-16 march 2003,* Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 2004, 7-32.

ZIMMERMANN, KLAUS, "Las gramáticas y vocabularios misioneros: entre la conquista y la construcción transcultural de la lengua del otro", Pilar Máynez & María Rosario Dosal G. (eds.), *V Encuentro Internacional de Lingüística en Acatlán,* México: UNAM, 2006, 319-356.

ZIMMERMANN, KLAUS, "Historiografía de la lingüística misionera (colonial): el estado actual de los estudios al respecto", José Vicente Lozano (ed.), *Homenaje a Marie-France Delport* 2016 [ELIR 1] (en prensa).

MÉTODOS DE ENSEÑANZA Y APRENDIZAJE DE LENGUAS EN LA NUEVA ESPAÑA: EL COLEGIO DE TLATELOLCO

Otto Zwartjes
UNIVERSIDAD DE AMSTERDAM

Los métodos para enseñar y aprender una segunda lengua varían en cada época y, si nos limitamos al período colonial hispánico en la Nueva España, también distan de ser uniformes. Por un lado, las *artes* de las lenguas indígenas pueden diferir mucho: se componen obras muy extensas de buena calidad, mientras que otras son más bien compendios, es decir, obras menos ambiciosas que incorporan sólo los elementos más necesarios para aprender una lengua. En cuanto a los diccionarios, a veces no son mucho más que una lista de palabras, mientras que otras son obras monumentales, como el vocabulario español-náhuatl y náhuatl-español de Alonso de Molina (1514-1585). Además, las obras a menudo muestran grandes discrepancias, que podemos relacionar con las diferentes órdenes religiosas, franciscana, jesuita, dominica y agustina, principalmente. Otras veces las obras pueden ser muy distintas dependiendo de la institución en que se emplee el *arte* en cuestión. Se crearon obras en los colegios jesuitas, franciscanos, etc., y, al mismo tiempo, constatamos que, en la Real Universidad de México, se prefirió seguir los textos de los agustinos, dado que un porcentaje considerable de catedráticos universitarios pertenecía a esta orden religiosa.[1] En este artículo se analizan los métodos de enseñanza y aprendizaje del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, en la Ciudad de México, la primera institución educativa en el Nuevo Mundo.

Cuando comparamos los métodos de enseñanza del Nuevo Mundo –las gramáticas, los vocabularios y otros textos que los acompañan– con los que estaban en boga en Europa durante el mismo periodo, podemos comprobar que las dos tradiciones a ambos lados del Atlántico comparten rasgos

[1] Véase Zwartjes Otto y José Antonio Flores Farfán, *Manuel Pérez, O.S.A. Arte de el idioma mexicano (1713): Gramática, didáctica, dialectología y traductología*, ed. y estudio introductorio de Otto Zwartjes y José Antonio Flores Farfán, Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2016.

Esther Hernández y Pilar Máynez (editoras.), ***El Colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, lenguas y culturas***. Ciudad de México: Editorial Grupo Destiempos, 2016.

comunes. Ambas tradiciones son productos "río abajo" de la misma tradición, con las mismas raíces en la Antigüedad y la Europa medieval y renacentista. Por varias razones, ambas iban a seguir su propio destino, y sabemos que no es difícil detectar una gran variedad de aspectos divergentes si cotejamos los textos lingüísticos de Europa, y los que se compilaron en el Nuevo Mundo.

Dentro de la tradición mesoamericana también podemos confirmar que hay diferencias significativas. Los objetivos de enseñanza en el Colegio de Tlatelolco fueron distintos de los de otras épocas. Durante las primeras décadas, la enseñanza de lenguas no sólo se centró en el náhuatl como lengua extranjera para los misioneros recién llegados de Europa, sino también se empezó a enseñar latín y español. Otro factor distintivo es el uso de fuentes y modelos en esta fase temprana de la gramáticografía y documentación lexicográfica de las lenguas indígenas. Las obras importantes no sólo vinieron de España, como los diccionarios y las diversas ediciones de la gramática latina de Antonio de Nebrija (c.1441-1522), sino que también circulaban obras de autores como Juan Despauterio (c.1460-1520), Luis Vives (1492-1540), Desiderio Erasmo (1467-1536) y Lorenzo Valla (1405-1457). La reforma y contrarreforma en Europa tuvo como consecuencia que, muy poco después, los autores de gramáticas y diccionarios ya no usaran estos autores renacentistas. Hay que esperar hasta la segunda mitad del siglo XVIII para que resurgiera el interés por otras gramáticas, como las de Marcos Márquez de Medina (fl. 1738), Gerardo Vosio (1577-1649) y otros.

Para evaluar el valor didáctico de las obras novohispanas es posible tomar como modelo el estudio de Sánchez Pérez (1992). Aunque éste se basa en el contexto europeo, totalmente diferente al de México, una comparación entre las obras hispanas y novohispanas puede revelar las preferencias de los autores. Si resumimos los aspectos más importantes de un método didáctico, cabe analizarlo según los parámetros siguientes (aunque esta lista no es exhaustiva):

- ✓ Métodos orientados hacia la comunicación y el uso.
- ✓ Métodos orientados hacia la estructura de la lengua / competencia gramatical; Conocimientos de fonología, ortoépica, ortografía, morfología, sintaxis, el léxico.

- ✓ Métodos orientados hacia la semántica, historia de la lengua, las etimologías / el léxico (inclusión de vocabularios en las gramáticas).
- ✓ Métodos orientados hacia la teoría / categorías, partes de la oración.
- ✓ Métodos orientados hacia la traducción.

Como señaló Sánchez Pérez (*Historia de la enseñanza del español como lengua* extranjera, 1-2) "han existido y siguen existiendo dos tendencias fundamentales, claras y contrapuestas [...] Esas dos tendencias pueden identificarse, precisamente, como *gramatical*, la una, y como *conversacional,* la otra".

Los misioneros lingüistas parecen tener preferencias, algunos autores enfatizan más la importancia de la adquisición de una buena pronunciación, otros ponen énfasis en otros temas de la gramática, la adquisición de "reglas" para enseñar o analizar los distintos procesos morfológicos, la sintaxis, o la adquisición de una "copia" de ejemplos, palabras, etc. Parece que casi todos los autores parecen seguir la primera "tendencia", la gramatical, y casi no existe ninguna reminscencia de la segunda, la conversacional, y este hecho es difícil de explicar, dada la importancia y necesidad de "conversar" con los indígenas, y la casi ausencia de "diálogos" en la tradición gramatical novohispana.

Muchos misioneros-lingüistas incluyen información sobre la frecuencia del uso y algunas observaciones sobre las variedades regionales que pueden facilitar la comunicación. Sin embargo, salta a la vista que casi todas las obras no eran en sí "métodos comunicativos".

En Europa circulaban obras renacentistas, inspiradas en Desiderio Erasmo, Vives, entre otros autores, que eran "diálogos". Este es el caso, por ejemplo, del famoso *Pleasant and delightfvll Dialogves in Spanish and English, profitable to the learner, and not unpleasent to any other reader* [Diálogos familiares muy útiles y provechosos para los que quieren aprender la lengua castellana], compuesto en 1599 por John Minsheu (1560-1627).[2] Los lectores y aprendices de los "Diálogos familiares" aprendieron el español como lengua extranjera de manera diametralmente opuesta a los métodos de

---

[2] Existe una rica tradición de "coloquios" o "diálogos" a partir de la Edad Media en toda Europa, y para España, véase Sánchez Pérez (16-23).

enseñanza de una lengua indígena. La mayoría de quienes aprendieron lenguas indígenas era hispanohablante, aunque entre los misioneros también hubo flamencos, italianos, franceses. El panorama en el Nuevo Mundo había cambiado por completo.

En Europa existen además varias obras que presentan distintos métodos para aprender lenguas: (1) las que estaban destinadas al aprendizaje y la enseñanza del latín como lengua "clásica", para poder leer, entender y traducir las obras de la Antigüedad; (2) las que se compilaron para la enseñanza del latín como lengua viva. El latín fue reinstaurado como la lengua de comunicación, y fue, sobre todo, Desiderio Erasmo quien lo hace (si consideramos, por ejemplo, sus *Familiarium coloquiorum formulae*, comprobamos que poco tiene que ver con los métodos de Valla y otros); (3) las que se compilaron para establecer una norma para las lenguas vernaculares de las distintas naciones en Europa; y (4) los métodos de lenguas nacionales, en obras compuestas en latín, como el *Linguae Hispanicae Compendium* de Carlos Rodríguez (1662), que se destinó a alumnos daneses.

Las obras misioneras del siglo XVI, es decir, las gramáticas y los diccionarios, no se compilaron apriorísticamente para aprender a comunicarse con la gente sobre temas cotidianos. En ellas no aparecen textos del tipo de los "Diálogos familiares" de Minsheu, que son muy útiles y provechosos, "para levantarse por la mañana", "comprar y vender joyas", "cosas pertenecientes a un convite", "cosas tocantes a el camino", "pláticas de los pajes", "lo que pasó entre amigos ingleses y españoles", etc.

¿Era realmente necesario ser hábil en la conversación, en la didáctica y la enseñanza de lenguas indígenas? ¿Estarían los misioneros de verdad interesados en este tipo de comunicación? No es fácil contestar estas preguntas, ya que conocemos las obras conservadas, las gramáticas, los vocabularios, los textos religiosos, pero desconocemos los temas del habla cotidiana entre los misioneros y los indígenas, fuera del ámbito de la confesión, la doctrina, y cualquier otro tema religioso. No hay ninguna duda de que se encuentran ciertas reminiscencias de diálogos en forma de preguntas y respuestas en las gramáticas. En algunos casos, cuando se introduce el tema de los pronombres interrogativos y los adverbios, podemos encontrar ejemplos con contenido sencillo, a veces útil para establecer una buena conversación con

un indígena, con pronombres interrogativos como "¿quién eres?", "¿dónde vives?", y cuya respuesta es "aquí", "allí", etc. Sin embargo, en general, los misioneros no aprovecharon esta situación, y al introducir los pronombres interrogativos, incluyeron sólo las preguntas y no dieron las respuestas a los aprendices, como se lee en el ejemplo siguiente de Manuel Pérez:

> En los interrogativos se advierte, que si estàn al principio de la Oración, son Interrogativos: si estàn al medio, ò fin, son Afirmativos: Vg. *Aquinhualauh?* "Quien viene?" *Yeoya inaquin ohuala*. "Ya se fue el que vino" (*Arte de el idioma mexicano*, 11)

Mientras en otros casos, se dan a veces las respuestas:

> *Queman* "quando", interrogativo: vg. *Queman tihualaz*? "quando vendrâs?" *Iquac*. "Quando", afirmativo: vg. "Quando Dios hizo el mundo *Iquac Dios oquimochihuili in zemanahuatl. Qui niquac* "entonces". *Iqua*. "co[n] lo mismo". *Iquin*? "quando" interrogativo. *Quemanian* "algunas vezes". (60)

Si un estudiante empieza a leer la primera página de una gramática misionera, esta inicia, en la mayoría de los casos, con la pronunciación (a veces se pone esta parte al final de la gramática), y luego sigue según el orden tradicional de las partes de oración, y al final se encuentra a menudo una sección dedicada a la sintaxis. La última parte, sobre todo en México, puede incluir otros temas, como canciones (Thomás de Guadalajara 1645-1720, en su gramática Tarahumara), los *huehuetlahtolli* (véase Zimmermann en este volumen), figuras retóricas (Melchor Oyanguren de Santa Inés 1668-1747, y sus gramáticas del japonés y tagalo, impresas en México), o los "mexicanismos" (varios autores). En estas partes finales, los autores incluyeron textos: (1) para aumentar o enriquecer la cantidad de ejemplos ilustrativos, (2) para incorporar observaciones de índole traductológica, o (3) para adjuntar listas de palabras, la "copia" de las lenguas, como en el caso del jesuita Antonio Rincón (1556-1601) quien incluye un vocabulario al final de su *Arte* como parte de la misma. Resulta claro que un aprendiz, usando estos métodos, probablemente no tenía los conocimientos y habilidades lingüísticas suficientes para enta-

blar una conversación cotidiana. Probablemente, no eran capaces de expresarse en náhuatl hablando de asuntos diarios, como "estoy cansado", "me encanta la música", "tengo un padre que vive en Castellón y una madre en Sevilla". Lo que sí podían reproducir eran reglas gramaticales, paradigmas verbales, y quizá, los ejemplos de contenido religioso, pero con esta base, sí serían capaces de construir otras frases para poder "conversar" o comunicar, pero los gramáticos generalmente no las incluyeron.

Por el contrario, sí aprendieron de memoria información del tipo "La primera es *citli*, 'liebre', 'plural', *ciciti*, 'liebres'. La segunda, doblando la segunda sillaba, asi como *telpuchtli*, 'mancebo', plural *telpupuchti* 'mancebos'. La tercera, doblando las primeras y segundas sillabas, asi como *pilto[n]tli*, 'muchacho', plural *pipiltotonti*.". (Molina, *Vocabulario en la lengua castellana y mexicana*, I: 8r, 150), o en la sección sobre la morfología verbal, "*tetlaçotlaloznequia*. 'todos querian, o desseauan a amar [...] *netlaçotlaloznequia.* 'todos quieren o dessean ser amados." (68v). En otras secciones de la gramática, los misioneros sí solían insertar información religiosa en sus ejemplos, como en el párrafo sobre los adverbios comparativos o similitudinarios" (73v) podemos encontrar textos como "emos de seruir mucho a Dios, mas que a algún señor terrenal".

Las gramáticas no se publicaron aisladamente, sino que junto con los diccionarios y los textos religiosos, formaron una "trilogía". "Los diálogos" sí se encuentran en los confesionarios, pero generalmente sólo se incluyen las preguntas, no las respuestas; por ejemplo, "has buscado, o has inventado modas de vanidades? *Otitemo. Nozo oticiancuilli ten taquenti, nozo ten iancuic tactoli*? Has reprehendido, ô has despreciado â tus próximos *Oticmahuizpolomo proximos*?", etc. (Cortés y Zedeño, *Arte, vocabulario y confesionario en el idioma mexicano*, 136). Sin embargo, también se compilaron confesionarios en que encontramos las preguntas, así con las respuestas, como en el vocabulario en lengua mixe de Quintana:

> C. Tuviste polucion entonces?
> *Ypitzomô nôô huanijt ait*
> P. La tuve
> *Ypitzomò*

C. Y entonces desseastes pecar con muger? *Etz huanijt axatzoic ixmôpocpaatot toixtôhc?*
P. Algunas vezes lo he desseado, algunas vezes no lo he desseado
Huna ait tô natzoic, hunaa ait catij natzoic
(Quintana, *Confesionario*, 42-43)

Son casi los únicos documentos que se incluyen en las gramáticas que sí pueden reflejar una (parte de, o la mitad de) conversación. Algunos misioneros nos informan explícitamente cuáles eran sus objetivos, como se lee en la introducción del diccionario español-aymara del jesuita Ludovico Bertonio (1552-1625):

> ... para que vn Cura no solo bastante, sino abundantemente pueda enseñar, predicar, y *hablar todo lo que quisiere a los indios sus feligreses*. (*Vocabulario de la lengua aymara*, "Prólogo", s. p., con énfasis mío)
> Los confesores entenderán mas fácilmente lo que se dize en confession sabiendo los tales vocablos que no sabiéndolos: y seruiran tambien para percibir mejor las circunstancias de los pecados, y aprenderlos con este fin no puede dañar. (Bertonio 1612: "Anotación" II, § 11, s. p.).

El hecho de que los misioneros no dedicaran muchas páginas a la conversación es una simplificación y sólo se aplica a la mayoría de las *Artes*. Es obvio que los misioneros tuvieron que aprender a entenderse y comunicarse con los indígenas, y es otra vez Bertonio quien lo dice explícitamente:

> La causa de auer puesto muchos synonomos es, porque no solo hemos menester saber hablar con los indios, para lo qual bastarian menos vocablos, sino que tambien es necesario que sepamos entenderlos quando ellos hablan; y por que vsan de muchos synonomos, vnas vezes de vnos, otras vezes de otros, sino supieremos los tales synonomos, tampoco entenderemos lo que dizen, y assi fue necesario ponerlos. ("Anotación" II, § 2, s. p.)

En los prólogos de las gramáticas leemos a menudo que el objetivo principal era "reducir a Arte" la lengua indígena. Para ilustrar las reglas gramaticales, tuvieron que buscar textos que tuvieran "autoridad" (*auctoritas*). En el caso de Andrés de Olmos (1491-1571), se añadió la sección de los *huehuetlahtolli*,

que, desde luego, distan de los registros coloquiales y cotidianos del hablante común. Los sacerdotes tuvieron que predicar, traducir y dar la confesión; los textos lingüísticos fueron delimitados y definidos de acuerdo con estas necesidades, pero siguiendo la tradición clásica ilustraron sus reglas con los registros más prestigiosos y refinados de la lengua en cuestión. Era más importante demostrar su "artificio", (como se refleja en la propia palabra "arte") que el "uso".

También es claro que en el siglo XVII se empezaron a publicar obras con objetivos diferentes. En primer lugar, el *Vocabulario Manual* de Pedro de Arenas (1611) que lleva el subtítulo: *En que se contienen las palabras, preguntas, y respuestas mas co[m]munes, y ordinarias que se suelen ofrecer en el trato y communicacion entre Españoles, é Indios*. No se sabe muy bien por qué Arenas decidió componer su *Manual*, ni quiénes eran sus lectores, se sabe aún menos si la universidad y/o los colegios de las distintas órdenes religiosas utilizaban su obra de, junto con sus *Artes* y diccionarios, o si se dirige principalmente a otros profesionales, comerciantes, gobernadores, etc. Hasta donde se sabe, no existen estudios sobre los orígenes de la obra, tampoco hay certeza de qué fuentes se abrevó. Sin embargo, hay constancia de que se reimprimieron muy pocas obras de los autores de gramáticas y diccionarios del náhuatl. Después de la primera edición del *Vocabulario* de Alonso de Molina, se editó otra edición en 1571, su gramática fue publicada por primera vez en 1571 y una segunda edición en 1576. Del *Arte* de Vázquez Gastelú existen cinco ediciones diferentes, que se publicaron en un periodo relativamente breve. Las demás obras fueron impresas sólo una vez. Aunque en muchos casos el tiraje de las obras es desconocido, se sabe que en la mayoría de los casos se compilaron métodos nuevos, a causa de estar agotadas las ediciones de obras populares, pero fueron razones didácticas las que motivaron a los religiosos compilar nuevas obras. Las obras de los antecesores se consideraban a menudo demasiado prolijas, otras obscuras ("ofuscas"), y, en otros, los misioneros criticaron a sus antecesores por haber descrito una variedad antigua. Por eso sintieron la necesidad de incluir un vocabulario y un uso más reciente. Simultáneamente se vieron obligados a escribir registros menos estándares, variedades regionales, etc. El *Vocabulario Manual* de Arenas fue una obra muy difundida en

la época novohispana,[3] con muchas reimpresiones, pero resulta difícil explicar por qué los autores de *Artes* y *Diccionarios* de la época nunca se refieren a esta obra, y viceversa. Por otro lado, algunos autores decidieron publicar obras diferentes, como Nágera Yanguas, quien no sólo se inspiró en Arenas (Knapp, *Doctrina y enseñanza en la lengua mazahual*, 92), también resulta novedoso puesto que la obra se dirijía a los ministros –como se acostumbraba– y a "los naturales que hablan la lengua Maçahua", esto se puede desprender del título: *Doctrina y enseñança en la lengva maçahva de cosas mvy utiles, y prouechosas para los Ministros de Doctrina, y para los naturales que hablan la lengua Maçahua*. Ya no se trata de una obra intitulada "Arte de la lengua maçahua", sino de un nuevo género, inspirado por las *artes* tradicionales, la lengua viva tal cual lo había documentado Arenas, junto con textos de contenido religioso.

Señala Hernández de León-Portilla en su "Estudio introductorio" a Arenas que:

> Al margen de los vocabularios cultos y eruditos, concretamente del *Vocabulario* grande de Molina, Arenas sintió la preocupación de poner en manos de la población novohispana un instrumento de fácil uso que permitiera una comunicación rápida y eficaz entre dos lenguas, en contacto desde hacía un siglo [...] Era pues un instrumento asequible a una gran mayoría de la población, hecho a la medida del común de la gente. (XXVIII)

¿ERA ESTO UN DEFECTO DE LAS *ARTES* DE LA ÉPOCA?

Los objetivos de los gramáticos en el Nuevo Mundo para componer sus *Artes* y compilar sus *Vocabularios* eran diferentes a los de las obras europeas, aunque también comparten

[3] Tiene catorce ediciones, según Hernández de León-Portilla (xxvii, cf. también xxx). En el "Prólogo al prudente lector de Arenas" se lee: "escribió su obra para remediar la necesidad de entenderse y entender a los naturales de estos reinos. Procuré valerme del Vocabulario grande que anda impreso de las lenguas Castellana y Mexicana, mas no lo hallé acomodado a aquello que ha menester saber un hombre romancista, que no pretende más elegancia de poder hablar con los indios y entenderlos".

varias características. La base común es, desde luego, la herencia clásica, las fuentes de la Antigüedad como las gramáticas de Donato, Prisciano, y textos lingüísticos de Cicerón, Quintiliano y otros. En el Nuevo Mundo también los autores, casi en todos los casos nacidos en Europa, siguieron los modelos de las fuentes renacentistas europeas, se dejaron inspirar, en mayor o menor medida, en las obras de Antonio de Nebrija (su gramática del latín y la gran cantidad de ediciones más tardías, como las del jesuita Juan Luis de la Cerda (1560-1643), y sus diccionarios español-latín y latín-español). Resulta claro que estos autores clásicos de la Antigüedad, así como los autores renacentistas no compilaron sus obras específica y explícitamente para el grupo-meta de los misioneros recién llegados del Viejo Mundo, que tuvieron que adoctrinar, predicar, dar la confesión, y quizás en términos más generales, "comunicar" con la población indígena. Donato, Prisciano o Nebrija escribieron sus obras para aprendices con deseos y expectativas diferentes. Resulta significativo que los misioneros ni siquiera pudieran encontrar las entradas necesarias en el diccionario de Nebrija para términos religiosos, quien no compiló sus diccionarios para la misión. Muchas entradas faltantes en el *Vocabulario español-latino* de Nebrija, también están ausentes en la parte castellano-mexicana de Molina. Por ejemplo 'absolución', 'apóstata', 'eucaristía', 'excomunión', 'excomunicación', 'excomulgar' –aunque sí se incluye 'comulgar'– (*Arte de la lengua mexicana y castellana*, I: 28r), 'mendicantes' (aunque 'mendigar', 'mendigo' se encuentran en I; 83v), y 'sacramento'. Tampoco figura 'ministro' en dicha sección español-náhuatl. Molina sólo incluye los 'ministros aztecas', pero no traduce el término 'ministro' en un contexto cristiano: 'ministros de satanas' *tepuztlatentiloni* y *quixtiloyan*, *tepuztlatentiloni quixtiloyan*, 'ministros de cierto ydolo', llamado quetzalcoatl.quequetzalcoa (85r). En Molina sí se incluyen entradas como 'frayle', sacerdote' y en la segunda parte náhuatl-español aparece 'ministro de yglesia', la traducción de *teopixcati* . 'Misión' también está ausente, así como 'misionero' (este último no era de uso frecuente en esta época). Muchos autores posteriores tuvieron que acuñar neologismos en náhuatl para llenar el vacío, como se lee en Pérez (Zwartjes & Flores Farfán, *Manuel Pérez*). Los neologismos que traduce el agustino son 'místico', 'santificación', 'homilía', 'eternidad', todos ausentes en Molina. Por otro lado, a veces Molina copia a Nebrija acríticamente, ya que decide incluir

la entrada "mezquita de Mahoma; *mahoma tlatlauhtilizcalli, mahomacalli*" (I: 84v). Molina adaptó el diccionario de Nebrija a la nueva situación, pero su obra refleja una fase intermedia en este proceso de adaptación. No es posible criticar a Molina demasiado, ya que, como ha señalado Hernández, su labor lexicográfica "era la primera piedra de su edificio" (*Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, 25), según refiere en el prólogo con respecto al vocabulario de las entradas en castellano:

> no fue otro mi intento sino començar a abrir camino, paraque con el discurso del tiempo y con la diligencia de los mas biuos entendimientos, se fuese poco apoco descrubriendo la mina [...] inacauable de vocablos y maneras de hablar que esta copiossisima y artificial lengua Mexicana tiene.

Por otro lado, es extraño que los misioneros sí complementaran sus diccionarios con listas de palabras, como el cuento, las partes del cuerpo y otros temas, pero no incluyeran una sección independiente dedicada a la terminología religiosa, el campo semántico por excelencia para la evangelización.

Nuestra hipótesis es que los misioneros tuvieron que adaptar los métodos de la Antigüedad y de la Europa renacentista no sólo a otros lectores con sus necesidades específicas de la evangelización, sino también a lenguas tipológicamente muy divergentes en cuanto a todos los niveles de la lingüística se refiere: la fonología, la morfosintaxis, la semántica, y, desde luego, la pragmática. Como se ha demostrado, los modelos tradicionales no estuvieron lo sufícientemente equipados con el metalenguaje apropiado para dar una respuesta satisfactoria para los aprendices. Los misioneros tuvieron que extender, reducir, o adaptar el modelo gramatical, o quizá, abandonarlo por completo, pero estas "extensiones" no se completaron todavía en la época de Molina al nivel de la semántica por lo que a los términos religiosos y eclesiásticos se refiere. Si lo hubiesen querido, habrían encontrado fácilmente modelos en la Europa renacentista, como por ejemplo el diccionario especializado intitulado *Vocabularium ecclesiasticum* de Rodrigo Fernández de Santaella (siglo XVI), que fue impreso muchas veces.

Ahora, con respecto al tema de los orígenes de los métodos de enseñanza practicados durante la existencia del Colegio de Tlatelolco, desde su fundación hasta su fin. Además

se intenta analizar la recepción, la evolución de estos 'métodos' de la fase pionera. Esta tarea es interesante y relevante, dado que se ha podido constatar que los gustos y las preferencias, varían mucho según cada época, pero en el caso de la enseñanza y aprendizaje del náhuatl (y el purépecha) fue afectado por cambios muy drásticos. En este artículo se demostrará que la influencia de varios autores europeos, como Desiderio Erasmo de Rotterdam era tangible y significativa durante la existencia del Colegio de Tlatelolco. También se comprueba que los misioneros-lingüistas eliminaron los elementos 'renacentistas, o en específico, 'erasmista', de sus métodos. Esto tuvo por consecuencia que el valor "comunicativo" perdió mucho terreno, dando lugar al aprendizaje de "reglas gramaticales" ilustradas con ejemplos de la "vieja palabra" (Olmos: *huehuetlahtolli*), hasta la acumulación de los datos en la obra del jesuita Horacio Carochi en 1645.

En la mayoría de los casos, las fuentes principales de los especialistas que estudian las obras misioneras son las formadas por la trilogía habitual de "diccionario-arte-catecismo". Sin embargo, los paratextos y peritextos son también fuentes que contienen información complementaria sobre los objetivos de los autores, los métodos didácticos. A menudo se encuentran datos biográficos del autor, observaciones sobre la situación sociolingüística de la región y por qué se ha decidido analizar una variedad concreta, el reconocimiento de los estudios de los antecesores, los motivos por los que el autor decidió escribir una nueva obra (enfatizando sus rasgos distintivos) o las características didácticas, ofreciendo al noviciado una obra más compendiosa, menos obscura o "prolijo", subrayando que es un "método fácil para aprender ligeramente la lengua", aunque algunos misioneros-lingüistas reconocen que se trata de "lenguas difíciles" y tipológicamente diferentes.

Se trata, claramente, de una evolución, desde el periodo inicial que empieza con Olmos hasta su culminación en la obra de Carochi, cuando los gramáticos prefieren componer gramáticas exhaustivas, amplias, con muchos paradigmas y una "copia de ejemplos". A partir de la segunda parte del siglo XVII, aparecen los compendios, entre los cuales se encuentran las obras de Vetancurt, Guerra Vázquez Gastelú y Pérez. Entonces, los autores ponen el énfasis en el requisito de las obras de esta época, la claridad, y procuran evitar la prolijidad. Se incluyen o amplían otros aspectos que no eran temas

centrales en las obras del periodo (1547–1645), como el mayor interés en las variedades regionales o las etimologías y, al final de la tradición mexicana de gramaticografía, se agregan observaciones "traductológicas". La gramática de Pérez, por ejemplo, es breve, incluye observaciones sobre la variedad de Tierra Caliente y, aunque no haya un gran número de observaciones sobre las "etimologías", el autor afirma en su introducción que se va a enfocar en este tema. Sin embargo, no es el único de su tiempo, ya que Ávila parece estar interesado también en las etimologías, como se desprende del pasaje sobre el "nombre mexicano" (Ávila, *Arte de la lengua mexicana*: IV).

El único autor de fuentes europeas de la primera fase (siglos XVI-XVII) al que se alude en las gramáticas de la lengua náhuatl es Antonio de Nebrija. Sin embargo, como se demostrará, en el siglo XVIII se incluirán más modelos. Entre ellos destacan las referencias a Gerardo Vosio, y es notorio que algunos autores vuelvan a mencionar a los renacentistas, como Maturino Gilberti (1498-1585) y Erasmo (Tapia Zenteno, *Arte Novissima de la lengua mexicana*, 8-9). Aunque cambia la perspectiva con la mención de autores del norte u otros novohispanos, como Gilberti; ningún autor reinstauró el método erasmista conversacional que caracterizaba la gramática latina de Gilberti. El "método conversacional" desapareció por completo en las *artes*, aunque sí está presente en Arenas.

Durante la época colonial, los frailes religiosos de tradición hispánica carecían de instituciones uniformes para la enseñanza de lenguas indígenas para que predicasen el evangelio a los indígenas en su lengua y para oír sus confesiones. En las primeras décadas de la evangelización, los frailes tuvieron que realizar el trabajo de campo necesario, el acopio de datos gracias a la intervención de hablantes nativos, que eran a menudo huérfanos o niños. Para estos lingüistas de campo "avant la lettre" no existían métodos para la recogida y la ilicitación de los datos, pero podría constatarse que las fuentes europeas –en el caso de la lexicografía, los diccionarios de Antonio de Nebrija y Ambrogio Calepino, y en el caso de las gramáticas, el método nebrisense– regularon y determinaron en gran medida los rasgos generales de estos diccionarios, aunque cada lexicógrafo incluyó elementos ideosincrásicos. Sin duda se trata de una tradición lexicográfica pluriforme y polifacética, por la gran variedad de textos, no sólo en cuanto a la cantidad de datos se refiere sino también a la calidad.

Cuando los misioneros-lingüistas "redujeron" las lenguas amerindias y asiáticas a 'artes' y diccionarios, la exogramatización de lenguas indígenas llevó a rasgos convergentes. Por otro lado, la tipología de cada lengua y la creatividad de cada misionero-gramático-lexicógrafo complementaron, redujeron o adaptaron el modelo, lo que dio origen a una tradición con obras que contienen rasgos divergentes. Los resultados de esta codificación lingüística es una tradición muy rica con mucha variación interna, al tiempo que podemos detectar ciertas tradiciones o la formación de escuelas. Estas llamadas "escuelas" a veces se forman en cada orden religiosa, por ejemplo la tradición gramatical jesuita, agustina, franciscana y dominica. A veces, se forman "escuelas regionales", por ejemplo, la tradición filipina en la que participaron misioneros de cada orden religiosa. En otros casos, se han desarrollado "escuelas regionales", que pertenecen casi exclusivamente a una orden religiosa específica, como en los Andes o en el noroeste de México, donde predominan fuentes jesuitas. También es conocido que la orden religiosa no siempre formó una escuela gramatical o lexicográfica claramente reconocible. Una gramática del bengalí, por ejemplo, escrita por el agustino Manuel de Assompção en el año 1743 no tiene mucho en común con la gramática de otro agustino, Manuel Pérez, autor de una gramática del náhuatl que se publicó en 1713. El diccionario chino-español del dominico Francisco Díaz (ca. 1642) no tiene nada en común con el diccionario de la lengua çapoteca de otro dominico, Juan de Córdoba.

Los métodos de enseñanza y aprendizaje también distan de ser uniformes. Por un lado, existe el aprendizaje solitario "en la celda",[4] y, por otro lado, la enseñanza en las universidades y en los colegios. A veces carecemos de estudios gramaticales profundos, y sólo existen diccionarios amplios de las lenguas, como en el caso del chino antes de la aparición del *Arte de la lengua mandarina* de Francisco Varo; aunque existen varias gramáticas de la lengua chincheo, o mĭn meridional, la producción lexicográfica del chino es mucho más impresionante en el siglo XVII que la de las artes gramaticales. Otras veces, carecemos de

[4] Parece que Manuel Pérez empezó con el aprendizaje solitario, sin intervención de maestros, usando como guía la gramática de Vetancurt y practicando en su celda. "me costó el estar en el retiro de la celda hacienda gestos y visages para descubrir en la situación de cada pronunciación". (Pérez, *Arte del idioma mexicano*). Hay otras fuentes de la misma época, con observaciones parecidas, como en el *Arte de la lengua mandarina* de Francisco Varo: "si el ministro quiere solo en su celda sin comunicaçion aprendiendo terminos, se olvidan mucho, y dado q[u]e por tener feliz memoria no se le oluiden, no teniendo la fraz y colocaçion que es el todo de la lengua no hablara derechamente" (5v-6r).

gramáticas y diccionarios, y sólo nos han llegado textos religiosos, como en el caso de la lengua chuchona. En otras más, sólo nos han llegado gramáticas de lenguas de las que no se han conservado diccionarios, como en el caso de la gramática del tarahumara de Guadalaxara.[5]

Sabemos también que la enseñanza de lenguas indígenas tuvo lugar en las universidades y en los colegios. Una de las funciones más importantes de los catedráticos de las universidades era realizar los exámenes de lengua. Se estableció que dentro de un año "contado desde el día de la publicación de las ordenanzas, todos los sacerdotes y ministros de doctrina debían comparecer a ser examinados por el catedrático de lengua, o de lo contrario, se darían por vacos sus beneficios" (Pérez Puente, "La creación de las cátedras públicas", 51).

Hoy en día asociamos las universidades con el valor 'académico' y 'científico'. En la época analizada, era diferente. La enseñanza de lenguas indígenas siempre tenía un objetivo práctico: poder dar confesión e instruir a los indígenas, y no importaba tanto "hacer demostración de científico en las lenguas indígenas", como "enseñar ministros". Como observa Pérez Puente (57), "la enseñanza de lenguas indígenas estaba fuera de las tradicionales disciplinas impartidas en latín y estaba fuera de las cuatro facultades teología, cánones, leyes y medicina, y ni tampoco dentro de las artes liberales que se enseñaban fuera de éstas".

Sin embargo, según Sueiro Justel ("Estudio preliminar", 61), el *Arte de la lengua pangasinan* –como las gramáticas anteriores al siglo XIX–, no fue creado para la interacción maestro-discípulo (en aquel momento todavía no existía educación reglada en el Filipinas), sino, sobre todo, como un manual para el estudio en solitario de la lengua; en este contexto, la ejemplificación se convierte en el elemento de mayor valor pedagógico (61). Sin embargo, Lanning, refiriéndose a la práctica de la enseñanza en la Universidad de Guatemala en el año 1699, en la misma época que Pérez, nos da información sobre la enseñanza en clase:

> Classes come every day save holidays. The original statutes require the professor "to read one whole hour" by the clock or hourglass at each meeting. Half of this time he spends dictating to the students who write down what he says. The rest of the time is spent in elaboration and discussion. ....

---

[5] Es decir, antes de la publicación del diccionario de Matthäus Steffel (1809).

> Anyway, professors "linger a short time at the doors" of their classrooms to clarify all doubts and misunderstandings. The proprietary professors supposedly deposit these manuscript lectures in the archives every year on a certain date. .... The constant need for writing down what the professor read annoyed students more than meeting classes. Salazar[6] thinks that this custom started because textbooks were not available, at least not at first... (*La universidad del Reino de Guatemala*, 196-197)

Aunque no son abundantes las gramáticas de esta época que incluyan un método didáctico explícito, se han conservado algunas observaciones. Como apunta Sueiro Justel:

> "[Y]a en el prólogo al lector, fray Andrés López nos advierte que el principal objetivo del Arte es enseñar a construir oraciones, las cuales a su vez están compuestas de palabras que el diccionario se encarga de proporcionarnos junto con su significado. Suena demasiado a la racionalista división entre estructura sintáctica y lexicón o al componente sintáctico y léxico: «porque el Arte no le toca más que enseñar la composición, y artificio de una oración, cuyos materiales, que son las voze[s] con sus significaciones se han de tomar de aquel»" "Estudio preliminar", 29).

Otro ejemplo de la didáctica explícita viene de Ludovico Bertonio. Según este autor jesuita, es necesario empezar con el *Arte breve* para aprender las declinaciones y conjugaciones. El siguiente paso es la construcción de las oraciones y el catecismo, "tomando los vocablos y modo de hablar que se van topando y comenzar a hablar algo aunque sea tartamudeando". Bertonio distingue tres fases siguientes: (1) "estudiar con cuidado el *arte grande*", (2) "construir cosas algo mas dificultosas como son sermones, ejemplos y otras cosas que hay en esta lengua, traducidas, y compuestas con mucha propriedad de los mismos indios", y, finalmente, (3) "venir a la práctica sujetándose al trabajo de la composicion" (Zwartjes, *Manuel Pérez*, 120).

---

[6] Salazar, *Desenvolvimiento*, 41, citado en Tate Lanning (*La universidad en el Reino de Guatemala*, 197).

La enseñanza en el Colegio de Tlatelolco

Entre los primeros profesores del colegio, se encontraban muchos eruditos provenientes de otras partes de Europa. Unos ejemplos:

- ✓ Arnaldo de Bassacio: Primer profesor, que llegó a México en el año 1530, nacido en Aquitania
- ✓ Juan Tecto: Maestro de teología (Universidad de París)
- ✓ Maturino Gilberti: Artes, Teología, Universidad de Tolosa
- ✓ Juan Focher: Doctor en leyes, cánones y teología, latinista, nacido en Francia

Sin embargo, otros nacieron en España, como Francisco Jiménez, Andrés de Olmos y Bernardino de Sahagún. Es sabido que la mayoría de estos eruditos religiosos tomaba sus inspiraciones en un humanismo de claro sello erasmista (Baudot, "La biblioteca de los evangelizadores de México"). Las disciplinas que enseñaron los discípulos de Bassacio eran: Religión, Escritura, Lectura, Gramática Latina, Retórica, Filosofía, Música, Medicina mexicana (Osorio Romero, *La enseñanza del latín a los indios*; Vetancurt 1698: 2, 67-68; Mendieta 1596:, vol. IV, 15), Derecho (Olmos fue también doctor en derecho) (Téllez, 2015).

En una carta dirigida al Emperador de Sebastián Ramírez de Fuenleal se lee:

> con los religiosos de la Orden de San Francisco he procurado que enseñen gramática, ***romanzada en lengua mexicana***, a los naturales y pareciéndoles bien, nombraron un religioso, para que en ello entendiese, el cual enseña y muéstranse tan hábiles y capaces que hacen gran ventaja a los españoles" (Osorio Romero, *La enseñanza del latín a los indios*, xx-xxi)

Como se desprende de lo arriba expuesto, se compilaron las obras lingüísticas para aprendices europeos. La situación en el Colegio de Tlatelolco fue diferente. Allí se intentó constituir un clero indígena y, para alcanzar estos objetivos, los colonizadores decidieron incluir la enseñanza del latín. La enseñanza tenía, por tanto, el objetivo principal de "***traducir*** e interpretar en ella las cosas eclesiásticas que se vuelven del latín o romance, [...] y así mismo ***sirven de intérpretes*** en los

pueblos (García Icazbalceta, vol. I, 178). La pregunta es cómo se empezó a enseñar latín. Por un lado, circulaban en Europa varias obras de distinta índole, como las *Elegantiae linguae latinae* (1441-1449), que era una obra para estudiantes avanzados.[7] , así como los métodos de Lorenza Valla y los coloquios de Erasmo (ver abajo), género en el que el diálogo era la característica más importante. El formato "pregunta y respuesta" tiene una larga tradición en la Antigüedad. No sólo se usan en la obra de Platón, sino también en el *Ars minor* de Aelio Donato, donde encontramos textos como sigue:

> DE PARTIBUS ORATIONIS ARS MINOR AELII DONATI
> ***partes orationis quot sunt?*** octo.
> ***quae?*** nomen pronomen uerbum aduerbium participium coniunctio praepositio interiectio.
> **DE NOMINE**
> ***nomen quid est?*** pars orationis cum casu corpus aut rem proprie communiterue significans.
> ***nomini quot accidunt?*** sex.
> ***quae?*** qualitas comparatio genus numerus figura casus.
> ***qualitas nominum in quo est?*** bipertita est: aut enim unius nomen est et proprium dicitur, aut multorum appellatiuum.
> ***comparationis gradus quot sunt?*** tres.

Estos llamados *Erotemata*, también se encuentran en la obra de Nebrija; por ejemplo, propone la existencia de seis géneros y enumera siete: «¿Quantos son los generos delos nombres? Seys: masculino, femenino, neutro, común de dos, común de tres, dudoso, mezclado» (Nebrija 1996 [c. 1488]: 103).

Se sabe que en el Colegio de Tlateloco se enseñaba latín a los indígenas y, para explicar los rasgos del latín, se empleaba la lengua de los mismos naturales, el náhuatl. Citando las palabras de Osorio Romero:

> Los idiomas utilizados para la enseñanza debían ser, según la recomendación de Fuenleal, ***el latín y el náhuatl; prescindió del español***, no porque los colegiales indios le desconocieran, sino porque las dos lenguas expresaban los objetivos que buscaban sus fundadores: formar profesores

---

[7] Jensen tradujo el título como "Advanced Idiomatic Latin" ("The Humanist Reform of Latin and Latin Teaching ", 64).

> indígenas que instruyeran a los naturales en su propia lengua. (*La enseñanza del latín a los indios*, XXIII)

De la creación de un metalenguaje en náhuatl para la enseñanza del latín, se sabe muy poco. En Streit (1927, III: 392) se incluye el nombre de José Antonio Pérez Fuente y allí se cita una obra intitulada *Arte de Nebrija en Mexicano*. No sabemos si es un arte de la lengua latina en náhuatl, un arte castellano en náhuatl o un arte del náhuatl compuesto en latín o español, de la lengua mexicana, pero podría ser una obra que relacionada con las prácticas del colegio de Tlatelolco, en donde se empleó el náhuatl en la enseñanza del latín.

Hay otro enigma. En la segunda edición del *Arte* de Molina (1576) encontramos una sección donde se traducen no pocos términos gramaticales de los modos y tiempos verbales del náhuatl, unas adiciones que no se encuentran en la primera edición de 1571. Hernández de León-Portilla ("Estudio introductorio", 52-53) ha enlistado todos los términos en náhuatl, que son, según la autora, neologismos creados por Molina (51). Aunque no hay evidencia, no se debe descartar la posibilidad de que se reintrodujeron términos ya creados anteriormente en el Colegio de Tlatelolco para explicar los tiempos y modos verbales del latín en náhuatl a los aprendices indígenas. Pero desconocemos la razón por la que Molina sólo los incluyó en su segunda edición. De todas maneras, se trata de un caso muy especial, quizás único en la tradición hispánica de la lingüística misionera.

OLMOS, GILBERTI Y MOLINA

La pregunta central es si podemos encontrar elementos o rasgos no nebrisenses en las obras de estos tres autores, sabiendo que la enseñanza en general estuvo influida no sólo por fuentes de Nebrija, sino también por otros autores como Erasmo.

La gramática de Olmos tiene la siguiente estructura:

- ✓ [prólogos]
- ✓ Primer libro: pronombre
- ✓ Libro Segundo: el verbo

- ✓ Tercer libro: partículas
- ✓ Preposiciones
- ✓ Adverbios
- ✓ Conjunciones e interjecciones
- ✓ Orthographia
- ✓ ***Maneras de hablar communes***
- ✓ ***De las maneras de hablar que tenían los viejos en sus pláticas.***

Es obvio que Olmos separa dos temas diferentes en las últimas secciones, una que se dedica a "las maneras de hablar comunes", y otra a las maneras de hablar de los registros más prestigiosos de la lengua. Parece que Olmos decidió dedicar una sección a la lengua común, es decir, destinada a los registros bajos o medios, con temas cotidianos, pero esto no es el caso. La sección en cuestión se dedica a "incongruencias" donde "lo indio no corresponde al castellano" (178). Varios párrafos se dedican a los "romances" (romances de 'si', de 'como', del 'para', etc. y "otros romances extravagantes"). No se trata del todo de "expresiones comunes" y los temas tratados en los ejemplos parecen tener poca utilidad inmediata en una conversación cotidiana. Unos ejemplos son construcciones complicadas, sobre todo para principiantes, como la siguiente:

> "para que ouiese bien hecho la casa, primero se auia de auer enseñado" (183)

Otros sí podrían usarse en una conversación común:

> "dile que haga su casa" (184)
> "ya ha rato que vino" (195)
> "un dia antes que tu, vine yo" (185)

Por contrario, encontramos en la sección sobre las maneras de hablar que tenían los viejos en sus pláticas ejemplos como:

> "Niño gracioso nacido como joya fundida" (187)
> "Anda hecho vellaco siguiendo el camino de los animales, desatinado sin sentido" (190)
> "Renzilloso, enojoso, desabrido en sus palabaras" (194)

Gilberti no sólo compiló una gramática y un diccionario del purépecha (tarasco, o lengua de Michoacán), sino también

realizó una gramática del latín, compuesta en latín. Se sabe que este autor, de origen francés, estuvo en el Colegio de Tlatelolco entre 1543 hasta 1556, año que se trasladó a Tzintzuntzan. En 1557 regresó a México. Sus gramáticas se publicaron en 1558 (*Arte de la lengua Mechuacan)* y 1559 (*Grammatica Maturini*, sin fecha exacta). En 1560 también estuvo varias veces en México. No sabemos con certeza si la gramática latina de Gilberti se había compuesto específicamente para los aprendices del latín del Colegio, pero según Téllez Nieto: "La *Gramática* Maturini *Tratado omnium fereque* de fray Maturino Gilberti es una obra de 1559 compuesta para los indios colegiales de Tlatelolco" (*Vocabulario Trilingüe en español-latin-náhuatl*, 76).

Al seguir la edición de Lucas González (2003), la división de los distintos capítulos es la siguiente:

Grammatica Maturini tractatus... (1559)

Primera parte:

- ✓ Presencia de Donato, Perotto, Nebrija, etc.
- ✓ Luis Vives: *Epistola primera* (1523)
- ✓ Desiderio Erasmo de Rotterdam *Libellus de octo orationibus partium constructione* (1513)
- ✓ Segunda parte:
- ✓ -concordancias (5 en lugar de 3)
- ✓ -accidentes de persona, numero, etc. siguiendo a Nebrija, los *erotymata*
- ✓ Tercera parte
- ✓ El género (Nebrija)
- ✓ Cuarta parte
- ✓ Régimen y construcción. Es casi una copia del texto *Libellus de octo orationis partium constructione* (1513) de Erasmo (con muchas ampliaciones, ejemplos, etc., que no se encuentran ni en Erasmo ni en Nebrija)
- ✓ Quinta parte
- ✓ Prosodia
- ✓ Sexta parte
- ✓ De ornato. En la línea de Lorenzo Valla (*Elegantiae*), de Erasmo (*Paraphrasis in Elegantias Laurentii Vallae*) y de Nebrija (*Diferentiarum epitome ex elegantiis Laurentii Vallae*), aunque no depende directamente de estas obras.
- ✓ Séptima parte

- ✓ Reproducción de *Familiarium colloquiorum formulae* (Erasmo)
- ✓ Fragmentos de *De copia verborum ac rerum* (Erasmo)
- ✓ *De conscribendis epistolis* (Erasmo)
- ✓ *Sexta Parte "El ornato"*
- ✓ *Familiarium colloquiorum formulae* (Erasmo)

Ahora bien: la gramática latina de Gilberti contiene ambas "tendencias" de las cuales ya se han mencionado. La obra contiene reglas gramaticales, y se complementan éstas con (1) diálogos (de Erasmo) para poder conversar en latín, (2) el 'ornato' y la "copia", para aprender los textos de los clásicos, y, finalmente, (3) el arte de escribir cartas. Maturino Gilberti sigue el texto de Erasmo, incluyendo ejemplos como:

- ✓ *Habeo necesitatem de tuo consilio* (rusticitas)
- ✓ *Tuo opus est mihi consilio* (elegantia)
- ✓ *Opus est mihi consulto* (elegantia)
- ✓ *Consilium tuum mihi est necessarium* (elegantia)

Sin embargo, Gilberti, a diferencia de Erasmo, agrega algunos ejemplos con contenido religioso:

Christianorum lex sola censenda est bona ("Únicamente la ley de los cristianos debe considerarse buena").

Para entablar una buena conversación con un indígena, pensando en temas cotidianos y no predominantemente religiosos, repoduzco aquí algunas secciones de Erasmo extraídas de sus *Familiarium colloquiorum formulae:*

Quo pacto vales? Valesne? *Res. Corpus quidem belle habet, sed animo male est.*	¿Cómo estás? ¿Estás bien? Respóndase: Ciertamente mi cuerpo está bien, peor mi ánimo está mal.
• *Qua valetudine es* • *Res. Haud sane commode, incommode, perquam incommode, infelici, parum prospera, parum secunda, mala, adversa, infausta, imbecilli, dubia, mediocri, vic mediocri, longe alia quam vellem, tolerabili, vix tolerabili.*	• ¿Cómo estás de salud? Respóndase: Realmente no muy bien desfavorable, mala en extremo, desgraciada, poco favorable, adversa, funesta, débil, variable, regular, apenas regular, lejos de lo que quisiera, tolerable, apenas tolerable.

Sorprende que Gilberti no reprodujera, ni adaptara casi ningún elemento "erasmista" en su arte del purépecha. No es porque se prohibieran las obras de Erasmo por parte de la

Inquisición, porque sí se encuentra tal presencia erasmista en su gramática latina. Los gramáticos misioneros prefirieron seguir otro rumbo para la documentación de las lenguas indígenas. El primer esfuerzo no era entablar una buena conversación sobre temas cotidianos, sino "reducir" la lengua a *Arte*.

Como se demostró con el ejemplo de Erasmo (*mala, adversa, infausta, imbecilli, dubia, mediocri*) se otorga una larga serie de sinónimos para enriquecer el vocabulario. En los 'diálogos' de Erasmo cubren temas de la conversación cotidiana. Hay pocas 'reminiscencias' de esta tradición, pero sí se encuentran ejemplos parecidos en la sección dedicada al registro de los 'literati', por ejemplo:

- ✓ "Renzilloso, enojoso, desabrido en sus palabras"
- ✓ "Espantosa cosa, temerosa, o marauillosa acecio"
- ✓ "Ando triste, angustiado, y fatigado"

En la gramática del purépecha vemos algo parecido. Por un lado se complementan las "reglas gramaticales" con "phrasis y ornato", sino también abundan ejemplos de contenido no-religioso, por ejemplo:

–O que desastre, triste fortuna– O que linda persona

- ✓ "mucha gente hay"
- ✓ "aun no me siento cansado"
- ✓ "ya estamos cerquita"
- ✓ "Quando llegaremos a aquella cruz que esta en esse camino veremos al pueblo"
- ✓ "Es hombre de nuestra tierra"
- ✓ "Tengo de costumbre de jugar"
- ✓ "Yo amo a mi cavallo"
- ✓ "Tengo dolor en las tetas o pechos por de fuera"

En resumidas cuentas, se trata de ejemplos que los aprendices podrían emplear para el uso cotidiano. Pero no reflejan la lengua prestigiosa de los "antiguos", sino que ofrecen al lector expresiones más prácticas. Está claro que el *Vocabulario Manual* de Arenas llenó este vacío, aunque no se sabe bien si los estudiantes de los colegios de las distintas órdenes o de la Real Universidad usaban este método. Los sacerdotes tuvieron que predicar, dar la confesión, y, para ello, necesitaban "reglas"; es decir, "redujeron" las lenguas indígenas

a artes, las cuales no fueron compuestas a priori para la conversación. Además, según algunos autores, para predicar, era más importante conocer "reglas", como se puede leer en la cita siguiente de Manuel Pérez:

> Ay mexicanos nativos; y ay Mexicanos reglistas; estos son los que la saben por arte; los nativos, es cierto que hablan con mas facilidad, y copia; pero los reglistas con mas pefeccion [sic]; porque la saben (como dicen los Logicos) con conocimiento reflexo de lo que dicen, y porquè lo dicen; solo les falta aquella copia de los nativos, porque estos la hablan como si fueran Indios: estos [sic] es cierto, que pueden explicar vn mysterio de Fee con mucha facilidad, (por lo que toca al Idioma) y con mas que los reglistas, si á estos les falta copia de voces; pero si el reglista tiene dicha copia, (que esta la da el curso) predicarà mucho mejor que el nativo. He puesto esta advertencia; porque quando supongo que ay Curas, que no tienen en el Idioma mucha facilidad, no digo q[ue] son ignorantes, no que sean Curas en mala conciencia, sino que no tendrân la copia que otros; porque el Latino que entiende el Breviario, y Missal, y no mas, no diremos que es Sacerdote en mala conciencia, porque no construye â Ciseron [sic]Yo confiesso, *teste Deo*, (sin sobervia) que Arte y Regla, la sè como el que mas, porque he puesto todo mi connato â todas horas, veinte y seis años. En abundancia, o copia, me excederan los nativos, pero tengo mucha; no por doctitud, sino por el mucho curso, ê inclinacion que le he tenido; y con mi experiencia hallo, que para explicar vn mysterio de Fee, mas ayuda la regla que la copia, aunque no dexarâ de explicarlo el nativo. (*Cathecismo Romano, traducido en castellano, y mexicano*)

CONCLUSIONES

Los objetivos de Olmos, Molina y Gilberti en sus *artes* de lenguas indígenas fueron claramente diferentes de los de Erasmo cuando compiló sus diálogos o de los objetivos de Arenas.

Resulta significativo que, después de la aparición de la gramática humanística latina de Gilberti, en las artes gramaticales desaparecieran las influencias y las referencias a

autores como Erasmo, Valla. Nadie los cita, y hay que esperar hasta el siglo XVIII, al caso de Tapia Zenteno, para que se vuelva a citar a Maturino Gilberti.[8]

Los objetivos principales de las *Elegantiae* de Valla eran, sobre todo, la enseñanza de un vocabulario latino clásico; pero, según los gustos de la época, el método de Valla era demasiado descriptivo y amplio. Por eso, surgió la necesidad de reunir compendios, que fueron atribuidos a Valla (y aquí se presenta un paralelo con la gramática latina de Antonio de Nebrija). Así pues, circularon adaptaciones de la obra de Valla en Europa en las últimas décadas del siglo XV, que casi no pueden relacionarse con las obras originales de éste.

En Europa surgió un nuevo método humanístico de enseñar y aprender latín como lengua viva. Esto tuvo como consecuencia que los aprendices no sólo tuvieron que ser educados a través de libros, artes, gramáticas y comentarios de los autores clásicos, sino que también tuvieron que aprender a conversar en esta lengua. Los autores clásicos de la Antigüedad no habían compilado sus obras con el objetivo de enseñar una segunda lengua y Erasmo cambió la perspectiva radicalmente con sus "diálogos familiares".

Estos métodos de enseñanza humanística de Erasmo, y otros, tuvieron gran éxito en Europa, y estos parecen haber influido también en las primeras obras de la evangelización novohispana. Sin embargo, es paradójico que una obra tan exitosa durante la primera mitad del siglo XVI cayera en el olvido ya lo largo de la segunda mitad del siglo, ningún autor refiriera a ésta.

Se ha enfatizado tantas veces que los misioneros-lingüistas siguieron acríticamente los moldes greco-latinos. En las primeras décadas de la evangelización de Nueva España, y a partir de la fundación del Colegio de Tlatelolco, los autores franciscanos decidieron no seguir fielmente las fuentes.

---

[8] Tapia Zenteno menciona a Maturino Gilberto cuando trata el verbo: "Y assi me parece, que solo le conviene â los verbos Mexicanos la definicion, que da nuestro grande, y digno de toda alabanza Maturino Gilberto: *Verbum est pars orationis, agere aliquid significans*: y me há parecido necessario traèr estas doctrinas (aunque parezca digression) porque considerada la substancial propriedad del verbo Indico, sea nuestro studio acomodarnos mas â su dialecto" (*Arte Novissima de lengua mexicana*, 31). "Verbum est pars orationis cum tempore et persona sine casu, aut agree aliquid significans, ut *verbero*, aut pati, ut *verberor*, aut neutrum aut *sum*"; traducción de Rosa Lucas: "Verbo es una parte de la oración con tiempo y persona. Sin declinación, que significa hacer algo, como *verbero* [azotar], o sufrirlo, como *verberor* [ser azotado]. O bien es neutro, como *sum*" (Gilberti, *Grammatica Maturini*, 1, 112-113).

Durante las últimas décadas, se ha analizado profundamente la presencia de elementos nebrisenses en las obras misioneras, y las "adaptaciones" de este modelo, motivadas por las tipologías lingüísticas. En esta contribución se ha demostrado que las obras de Valla, Vives y Erasmo están presentes en la gramática latina, pero desde el primer momento, los autores franciscanos tuvieron que adaptarlas. No sólo "redujeron" las partes de la oración, las distintas partículas, entre otros, al modelo greco-latino, sino también eliminaron elementos innecesarios, como el "arte" de escribir cartas, "redujeron" (o eliminaron) la importancia de los diálogos, el habla cotidiana, y enriquecieron sus gramáticas con la "frasis y ornato".

La enseñanza de lenguas en el Colegio de Tlateloloco se distingue de la de otras instituciones más tardía, en primer lugar, por el uso de la lengua náhuatl en la enseñanza; la creación de términos metalingüísticos en náhuatl de las que aparecen algunas en la segunda edición del *Arte* de Molina, que podría ser una reminscencia de esta práctica pedagógica; y en segundo lugar, por la adaptación de las fuentes erasmistas y los nuevos gustos de la época. Parece que los misioneros estaban interesados en aprender la lengua para predicar, dar la confesión. Los que prefirieron aprender a conversar sobre temas cotidianos tuvieron que esperar hasta 1611, cuando se publicara el *Manual* de Arenas.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

ÁVILA, FRANCISCO DE, *Arte de la lengua Mexicana, y breves platicas de los mysterios de N. Santa Fee Catholica, y otras para exortación de su obligación á los Indios,* México: Herederos de la Viuda de Miguel de Rivera Calderón en el empedradillo, 1717.

BERTONIO, LUDOVICO, *Vocabulario de la lengua aymara*, Iuli: Francisco del Canto, 1612.

CAROCHI, HORACIO, *Arte de la lengva mexicana con la declaracion de los adverbios della,* estudio introductorio de Miguel León-Portilla, México: UNAM, 1983, [ed. facsimilar, 1645].

CORTÉS Y ZEDEÑO, JERÓNIMO TOMÁS (GERONYMO THOMAS) DE AQUINO, *Arte, vocabulario y confessionario en el idioma mexicano, como se usa en el Obispado de Guadalaxara*, Puebla [de los Ángeles]: Imprenta del Colegio Real de San Ignacio de la Puebla de los Ángeles, 1765.

ERASMUS, DESIDERIUS, *Familiarium colloquiorum formulae*, Lovaina: Theodorici Martini Alustensis, 1519.

FERNÁNDEZ DE SANTAELLA, RODRIGO DE, Vocabularium ecclesiasticum per ordinem alphabeti, [ca. 15--?] port. (Ruy Fernández de Sancta Ella) http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/catalogo/consulta/registro.cdmd?id=1000895

GILBERTI, MATURINO, *Arte de la lengua de Michuacan compilada por el muy Reverendo padre fray – de la orden del Seraphico padre Sant Francisco, de regular observancia*. transcripción, ed. y notas de Cristina Monzón, México: El Colegio de Michoacán/ Fideicomiso 'Felipe Teixodor y Monserrat Alfau de Teixidor', 2004 [1558, 1º ed.]

GILBERTI, MATURINO, *Grammatica Matvrini Tractatvs omnivm ferè quę Grammatices stvdiosis tradi solent a fratre Maturino Gilberto minorita ex Doctissimis collectus autoribus*, intr., ed., trad. y notas de Rosa Lucas González, 2 vols. Zamora: El Colegio de Michoacán, 2003 [1559, 1ª ed.].

MÁRQUEZ DE MEDINA, MARCOS, *El Arte explicado, y grammatico perfecto*, Madrid: Herederos de la Viuda de Juan García Infanzón, 1825, [1ª ed., 1738].

MINSHEU, IOHN, *Pleasant and delightfvll Dialogves in Spanish and English, profitable to the learner, and not unpleasent to any other reader*, ed. de Jesús Antonio Cid, Miguel Marañón y Lola Montero, Madrid: Instituto Cervantes, 2002 [London, E. Bollifant, 1599].

MOLINA, ALONSO DE, *Aqui comiença vn vocabulario en la lengua castellana y mexicana, compuesto por el muy reuerendo padre fray – Guardia[n] del coue[n]to de sant Antonio de Texcuco dela orde[n] de los frayles Menores*, ed. de Manuel Galeote, Málaga: Universidad de Málaga, 2001 [1555, 1ª ed.].

MOLINA, ALONSO DE, *Arte de la lengua mexicana y castellana, compuesta por el muy Reuerendo padre fray – dela orden de Senor sant Francisco*, ed. crítica, estudio introductorio, transliteración y notas de Ascensión Hernández de León-

Portilla. México: UNAM/Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, 2014, [ed. facsimilar 1571].

MOLINA, ALONSO DE, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, ed. facsímil y estudio de Esther Hernández, Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica/Agencia Española de Cooperación Internacional, 2001 [1571, 1ª ed.].

MOLINA, ALONSO DE, *Arte de la lengua mexicana y castellana... de nuevo en esta segunda impresión corregida, enmendada y añadida, mas copiosa y clara que la primera*, México: Pedro Balli, 1576.

NÁGERA YANGUAS, DIEGO, *Doctrina y enseñança en la lengva maçahva de cosas mvy utiles, y prouechosas para los Ministros de Doctrina, y para los naturales que hablan la lengua Maçahua,* México: Iuan Ruyz, 1637.

NEBRIJA, ANTONIO DE, *Dictionarium ex hispaniensi in latinum sermonem. (Vocabulario español-latino).* Salamanca, 1495.

[http://www.cervantesvirtual.com/obra/vocabulario-espanollatino--0/]

OLMOS, ANDRÉS DE, *Arte de la lengua mexicana. Concluido en el convento de San Andres de Ueytlalpan, en la provincia de la Totonacapan que es en la Nueva Espana*, Vol. 1: ed. facsimilar, Vol. 2: ed., estudio introductorio, transliteración y notas de Ascensión y Miguel León-Portilla, Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1993, [manuscrito, 1547].

PÉREZ, MANUEL, *Arte de el idioma mexicano*, México: Francisco de Rivera Calderón, 1713.

PÉREZ, MANUEL, *Cathecismo romano, traducido en castellano, y mexicano,* México: Francisco de Rivera Calderón, 1723.

QUINTANA, AGUSTÍN DE, *Confessonario [sic] en lengua mixe. Con vna Construccion de las Oraciones de la Doctrina Christiana de Voces Mixes, para enseñarse â pronunciar la dicha lengua,* Puebla [de los Ángeles]: Viuda de Miguel de Ortega, 1733.

RINCÓN, ANTONIO DEL, *Arte mexicana compuesta por el padre – de la Compañía de Jesús dirigido al ilustrísimo y reverendísimo señor Don Diego Romano Obispo de Tlaxcala y del Consejo de su Majestad, &c.*, México: Pedro Balli, 1595.

RODRÍGUEZ, CARLOS, *Linguae Hispanicae Compendium*, Hafniae: Typis Matthiae Godichenni, 1662.

TAPIA ZENTENO, CARLOS DE, *Arte Novissima de lengua mexicana*, México: Viuda de José Bernardo de Hogal, 1753.

VARO, FRANCISCO, *Arte de la lengua mandarina compuesto por el M. Ro. Pe – de la sagrada Orden de N. P. S. Domingo…*, en W. South Coblin y Joseph A. Levi (eds.), *Francisco Varo's Grammar of the Mandarin Language (1703). An English translation of "Arte de la lengua mandarina"*, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 2000.

VÁZQUEZ GASTELÚ, ANTONIO, *Arte de lengva mexicana,* Puebla de los Ángeles: Imprenta Nueva de Diego Fernández de León, 1689.

VÁZQUEZ GASTELÚ, ANTONIO, *Arte de lengua mexicana […] Dase a la estampa segvnda vez de Orden del Illustrissimo Señor Doctor D. Manuel Fernandez de Santa Cruz, Obispo de la Puebla de los Angeles. Va añadido, y enmendado en esta segunda Impression,* Puebla de los Ángeles: Imprenta de Diego Fernández de León, 1693.

VÁZQUEZ (= VASQUEZ) GASTELÚ, ANTONIO, *Arte de lengva mexicana compuesto por el Bachiller Don – el Rey de Figueroa: Cathedratico de dicha Lengua en los Reales Collegios de S. Pedro, y S. Juan. Corregido según su original por el Fr. D. Antonio de Olmedo, y Torre, Cura Theniente de la Parrochia Auxiliar del Evangelista S. Marcos de la Ciudad de los Angeles,* Puebla: Diego Fernández de León, 1716 [con reimps. 1726 y 1756].

FUENTES SECUNDARIAS

BAUDOT, GEORGES, "La biblioteca de los evangelizadores de México: un documento sobre fray Juan de Gaona" en *Historia Mexicana* 17/4, 1968, 610-617.

HERNÁNDEZ DE LEÓN-PORTILLA, ASCENSIÓN, "Estudio introductorio", en Arenas (1982 [1611]) ver primarias, 1982, XIX-LXXXIX.

HERNÁNDEZ DE LEÓN-PORTILLA, ASCENSIÓN, "Estudio introductorio", en Alonso de Molina, *Arte de la lengua mexicana y castellana, compuesta por el muy Reuerendo padre fray – dela orden de Senor sant Francisco,* México: UNAM/Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, 2014, [ed. facsimilar, 1571].

JENSEN, KRISTIAN, "The Humanist Reform of Latin and Latin Teaching", en Jill Kraye (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 63-81.

KNAPP, MICHAEL H., *Doctrina y enseñanza en la lengua mazahua. Estudio filológico y edición interlineal del texto bilingüe de Nájera Yanguas*, México: INALI, 2013.

LANNING, JOHN TATE, *La universidad en el Reino de Guatemala*, Guatemala: Editorial Universitaria, 1977.

OSORIO ROMERO, IGNACIO, *Floresta de gramática, poética y retórica en Nueva España (1521–1767)*, México: Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1980 [1ª reimpresión, 1997].

OSORIO ROMERO, IGNACIO, *La enseñanza del latín a los indios*, México: UNAM, 1990.

PÉREZ PUENTE, LETICIA, "La creación de las cátedras públicas de lenguas indígenas y la secularización parroquial", en *Estudios de Historia Novohispana*, 41, 2009, 45-78.

SÁNCHEZ PÉREZ, AQUILINO, *Historia de la enseñanza del español como lengua extranjera*, Madrid: Sociedad General Española de Librería, 1992.

SUEIRO JUSTEL, JOAQUÍN Y MARÍA DOLORES RIVEIRO LEMA, "Estudio preliminar", en Andrés López, *Arte de la lengua de Pangasinan*, ed. de Joaquín Sueiro Justel y María Dolores Riveiro Lema, Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2014, 13-113.

TÉLLEZ NIETO, HERÉNDIRA, *Vocabulario trilingüe en español-latín-náhuatl*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2010.

ZWARTJES OTTO & JOSÉ ANTONIO FLORES FARFÁN, *Manuel Pérez, O.S.A. Arte de el idioma mexicano (1713): Gramática, didáctica, dialectología y traductología,* ed. y estudio introductorio de Otto Zwartjes y José Antonio Flores Farfán, Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2016.

LOS GLOSARIOS DE LAS LENGUAS INDÍGENAS NOVOHISPANAS

Esther Hernández
INSTITUTO DE LENGUA, LITERATURA Y ANTROPOLOGÍA,
CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

INTRODUCCIÓN

El propósito de este trabajo es presentar algunos aspectos de las prácticas lexicográficas que los frailes franciscanos desarrollaron bajo los auspicios del antiguo Colegio de Santa Cruz. Esta institución franciscana fue fundada a principios de 1536 (Chavero, "Colegio de Tlatelolco", 520) para la educación de niños de la élite indígena (Cortés, "The Colegio Imperial de Santa Cruz de Tlatelolco and Its Aftermath"). Trataré de mostrar que en el ambiente intelectual creado por los primeros franciscanos que se desempeñaron en el Colegio de Tlatelolco se promovieron y elaboraron las primeras codificaciones léxicas con las lenguas autóctonas. Estos productos lexicográficos adquirieron fundamentalmente la forma de *glosarios*, los cuales a la postre servirían de enorme ayuda en las tareas de evangelización de la Nueva España.

Describiré cómo fueron los albores de la primera lexicografía novohispana e intentaré mostrar que presenta una línea de desarrollo coherente en términos generales con la lexicografía bilingüe contemporánea, ya que posee unas características técnicas comunes a la practicada en Europa en aquel tiempo. Específicamente, voy a dar cuenta de cuáles fueron los productos lexicográficos anteriores al conocido vocabulario de fray Alonso de Molina sobre la lengua náhuatl (Molina, *Aquí comiença vn vocabulario en la lengua castellana y mexicana*, 1555) y qué forma tienen. Es decir, abordaré algunas cuestiones relacionadas con la estructura formal, la tipología, los métodos de compilación de la primera lexicografía con las lenguas autóctonas, y los vínculos existentes con respecto a la europea.

En particular, analizaré la *lista de verbos nahuas* atribuida a fray Andrés de Olmos, conformada probablemente en 1546 (Olmos, *Arte de la lengua mexicana y vocabulario*) y también el *glosario nahua anónimo*, al que se ha denominado *vocabulario trilingüe* (ms. Ayer 1478 de la Newberry Library),

Esther Hernández y Pilar Máynez (editoras.), ***El Colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, lenguas y culturas***. Ciudad de México: Editorial Grupo Destiempos, 2016.

que ha sido atribuido a fray Bernardino de Sahagún y que se realizó en torno a 1550. Después, daré cuenta de otros glosarios, del otomí y del matlatzinga, que muestran el procedimiento lexicográfico que siguieron los frailes y religiosos; estos glosarios se elaboraron necesariamente con posterioridad a la fecha de 1555, por estar basados en el primer diccionario impreso de Molina. Todos ellos resultan ser las primeras codificaciones léxicas de dichas lenguas mesoamericanas y su factura –interesa resaltarlo aquí– debió de realizarse en el contexto de las prácticas lingüísticas y culturales llevadas a cabo por los franciscanos en Tlatelolco (Hernández de León-Portilla, "Lengua y cultura náhuatl en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco"), así como de la actuación específica de una figura muy relevante en este contexto cultural, como fue la de fray Bernardino de Sahagún (León-Portilla, *Fray Bernardino de Sahagún en Tlatelolco*).

A juzgar por los testimonios que nos han transmitido, es muy probable que los franciscanos conocieran la tradición lexicográfica imperante en España y en Europa, ya que seguían una estrategia bien definida y acorde con la misma. En este sentido, podemos hablar de la existencia de una *ideología lingüística* propia del Colegio, que sustentó tales prácticas lexicográficas, entendiendo *ideología* como el conjunto de las ideas fundamentales del pensamiento de los franciscanos que dirigieron el Colegio, fieles representantes del movimiento cultural del Renacimiento y de las ideas humanistas. Veremos cómo los franciscanos tenían un plan de actuación, de modo que podemos hablar incluso de un taller lexicográfico franciscano (véase Máynez, "El proyecto lexicográfico de dos frailes españoles en México") en esta casa del Colegio de Tlatelolco.

LOS DICCIONARIOS INDÍGENAS FRENTE AL 'ESPEJO' DE LA LENGUA CASTELLANA O ESPAÑOLA

La lengua española empezó a ser objeto de estudio en los finales del siglo XV. La *Gramatica castellana* escrita por Antonio de Nebrija y publicada en 1492 constituyó la primera obra dedicada al español y a sus reglas.



Según ha señalado Luis Fernando Lara, "el español –como otras lenguas de Europa– comenzó a identificarse, a delimitar sus características, a plantearse su sistema de escritura y su sistema gramatical en el espejo del latín" (Lara, 2005, 172). Y del mismo modo que "la gramática latina fue el instrumento de análisis y representación de la lengua española" (*ibid*), las lenguas indígenas se sirvieron de la gramática latina. Esto lo han mostrado bien quienes han estudiado las gramáticas producidas en el Nuevo Mundo, siendo las *Introducciones latinas* (Nebrija, (1996 [ca.1488]) el modelo que siguieron los misioneros para la descripción y gramatización de las lenguas mesoamericanas (Alvar, 1992, Guzmán Betancourt y Nansen Díaz 1997, Hernández de León-Portilla, 1993, y Koerner, 1994, entre otros.).

Para la codificación del vocabulario, la situación fue diferente, puesto que no fue la lengua latina, sino la lengua española la que sirvió de modelo para reunir el léxico de las lenguas mesoamericanas. Esto se hizo fundamentalmente a través del "espejo" del vocabulario español-latino de Nebrija. Este fue el caso del vocabulario náhuatl de Molina en sus dos ediciones, según se ha mostrado en otras ocasiones (Hernández 2000, Smith Stark 2009). Sin embargo, antes de que saliera su primer ejemplar de las prensas de Juan de Pablos, en México 1555, hubo otros productos lexicográficos que se conservan manuscritos, y que estaban destinados a que los religiosos aprendieran la lengua náhuatl con el objeto de desempeñar mejor su misión evangelizadora entre los naturales.

Según la tesis de Bartholomew y Scholenhals (*Bilingual Dictionaries for Indigenous Languages*) se presentan tres niveles de análisis léxico en la elaboración de los diccionarios bilingües de las lenguas indígenas, de acuerdo con el *Summer Institute of Linguistics*. En primer lugar, está el nivel de la *lista de palabras*, en segundo el *glosario* y en tercero el *diccionario*. Pues bien, mi hipótesis es que estos tres niveles se dieron también «avant la lettre» para la codificación de la primera lengua que fue objeto de inventario léxico en América: la lengua náhuatl.

Mi idea es que la línea de desarrollo temporal que siguen los diccionarios bilingües sucedió también en el caso de la lengua mexicana, con los hitos cronológicos siguientes: primero, se debió realizar la *lista de palabras*, que corrió a cargo de fray Andrés de Olmos; después o de modo cuasi-simultáneo, vino la producción del *glosario*, representada por el manuscrito Ms. Ayer 1478, atribuido a Sahagún, que alberga la Newberry Library en Chicago y, para terminar, tuvo lugar la redacción del primer gran diccionario bilingüe, el de Molina en sus dos ediciones de 1555 y 1571.

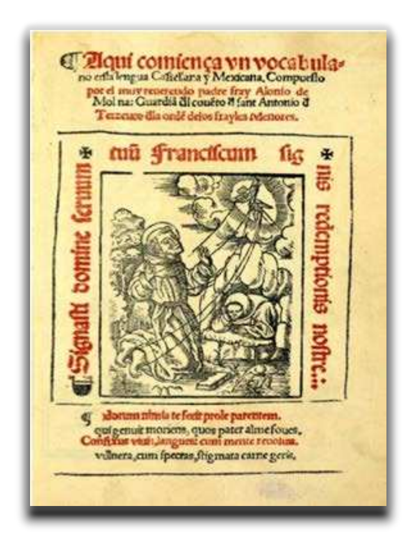


Lámina 1: portada de Molina 1555

A partir de la obra de fray Alonso de Molina, los frailes reunieron el vocabulario de las otras lenguas geográficamente cercanas, otomí y matlatzinca, siguiendo ya los vocabularios

impresos en una suerte de táctica común. Pero además, con muy poca posterioridad en el tiempo, el vocabulario de Molina habría de servir de fuente y modelo para los grandes vocabularios de las otras lenguas que se imprimen en la Nueva España durante el siglo XVI: en 1559 el *Vocabulario de la lengua tarasca y castellana, y castellana y tarasca* de fray Matutino Gilberti; en 1578 el *Vocabulario de la lengua castellana y zapoteca* de fray Juan de Córdova; y en 1593 el *Vocabulario de la lengua castellana y mixteca* de fray Francisco de Alvarado (Hernández, "La lexicografía hispanoamerindia del siglo XVI", 22-23).

Conviene tener presente que los diccionarios, ya estuvieran impresos o permanecieran manuscritos, fueron una herramienta para uso habitual de los frailes, quienes los empleaban para los ejercicios de la predicación y de la confesión. Estos libros eran de uso común en la biblioteca del Colegio o del convento, y los distintos usuarios iban añadiendo notas en los márgenes para mejorar la traducción o las equivalencias entre la lengua española y la lengua indígena, según se puede comprobar en la mayoría de los códices que hoy conservan las bibliotecas (véase *infra* lámina 8 de los *Coloquios*).

Si se trataba de copias manuscritas de un diccionario, su texto podía haber sido incluso reescrito en su totalidad o en parte, por algún copista o varios, corregido o aumentado. Y es que la cuestión de la autoría no fue algo relevante en este género de textos y mucho menos entre la orden franciscana por su propio estilo de actuación, que tiende normalmente a empequeñecer su labor.

De hecho, todos los glosarios son anónimos, como veremos más adelante, y, aunque se pueda especular en torno a su autoría en algunos casos, los glosarios indígenas fueron el resultado de unas prácticas de investigación léxica comunes, ideadas y seguidas por los franciscanos.

El vocabulario de verbos nahuas atribuido a Fray Andrés de Olmos, c1547

Fray Andrés de Olmos nació en Oña (Burgos) y llegó en 1528 a la Nueva España acompañando al primer obispo de la diócesis de México, fray Juan de Zumárraga. Como es bien sabido, su *Arte de la lengua mexicana* es la primera gramática de una

lengua indígena redactada en el Nuevo Mundo y ha estado en el primer plano de los estudios novohispanos. Los especialistas han abordado los aspectos cruciales tanto de la vida, como de la obra de este franciscano; entre ellos, destacan los análisis y estudios realizados por Smith Stark, particularmente su estudio del ejemplar manuscrito de la gramática de Olmos conservado en la Biblioteca Nacional de Francia, así como el estudio preliminar del manuscrito que editaron Miguel y Ascensión León-Portilla en 1993, en este caso del ejemplar que alberga la Biblioteca Nacional de España.

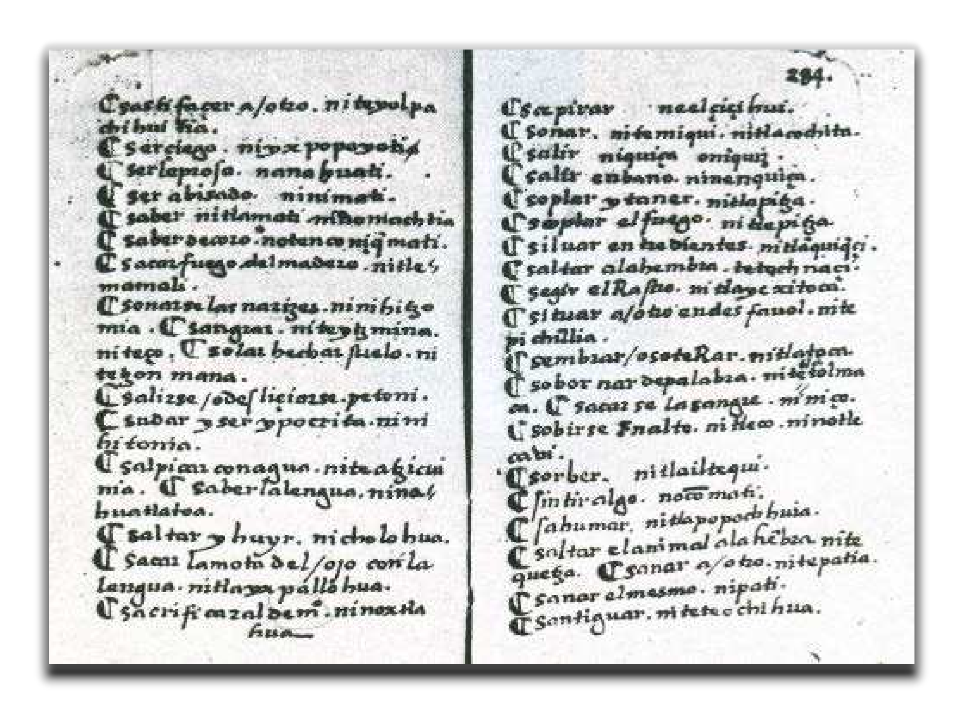
Señala Smith Stark que "en 1533 Olmos se trasladó al convento de Santiago de Tlatelolco, donde participó en la formación del Imperial Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco y enseñaba latín" [...] En 1539, Olmos se mudó de nuevo al convento franciscano de Hueytlalpan en la Sierra de Puebla, donde estaba en contacto con hablantes del náhuatl [...] hasta 1554". Así pues, en el entorno de estos años y en este contexto, Olmos debió de producir la lista de verbos que ha llegado a nuestros días. El cronista eclesiástico, fray Jerónimo de Mendieta nos aclara que:

> Fr. Andrés de Olmos fue el que sobre todos tuvo don de lenguas, porque en la mexicana compuso el arte más copioso y provechoso de los que se han hecho, y hizo vocabulario y otras muchas obras, y lo mesmo hizo en la lengua totonaca y en la guasteca, y entiendo que supo otras lenguas de chichimecos, porque anduvo mucho tiempo entre ellos (*Historia*, lib. IV, cap. XLIV).

De los seis manuscritos que existen de la gramática de Olmos, sólo el que conserva la *Latin American Library* de la Universidad de Tulane tiene añadido un vocabulario. La identificación de Olmos como su autor ha sido cuestionada por Acuña ("Introducción", 284-285). Sin embargo, Smith Stark ("Lexicography in New Spain (1492-1611)"), León-Portilla (1972, 12-13), Sullivan (en Olmos, *Arte de la lengua mexicana y vocabulario*, 5) y Hernández (2004), consideran que es probable que fuera obra de Olmos, mientras que Dakin (en el presente volumen) presenta algunas pruebas que permiten sostener que Olmos pudo no ser su autor material, a partir del análisis de algunos aspectos de la lengua náhuatl.

El diccionario ha permanecido inédito hasta que fue editado en 1985 por Acuña, siguiendo la versión en la que

Sullivan había trabajado durante años. Cuenta con 63 folios y es la primera lista de palabras nahuas que se conserva, muy importante –según Sullivan– por cuanto presenta un estado primitivo de esta lengua, aún poco hispanizada. Consiste en una lista de verbos nahuas con las correspondencias en castellano, seguida de su parte inversa, esto es, la lista con las entradas en castellano. En el *Arte*, Olmos había escrito "que sigue la orden del arte de Antonio", y probablemente se basaría en las *Introduciones latinas* de Nebrija. En este sentido, la misma selección de una parte de la gramática, como es una lista de verbos, hace de este vocabulario un producto lexicográfico muy dependiente de la gramática, lo que pone de manifiesto la influencia directa de Nebrija, cuya obra sigue conteniendo "mucho medievalismo de léxicos sintácticos o de construcción", según señala Bécares Botas ("El Calepino y Nebrija", 116).


¶ satisfazer a/otro. nitexolpa chihuilia.
¶ ser ciego. nixpopoyoti.
¶ ser leprosa. nanahuati.
¶ ser abisado. ninimati.
¶ saber nitlamati ...
¶ saber de coro. ...
¶ sacar fuego del madero. nitle mamali.
¶ sonarse las narizes. ninihiyo mia. ¶ sangrar. niteitzmina. nitezo. ¶ ...
¶ ...
¶ sudar y ser ypocrita. ...
¶ salpicar con agua. ...
mia. ¶ saber la lengua. ninahuatlatoa.
¶ saltar y huyr. nicholohua.
¶ sacar la mota del ojo con la lengua. ...
¶ sacrificar al demo. ...

284.
¶ sospirar ...
¶ sonar. ...
¶ salir ...
¶ salir en baño. ...
¶ soplar y taner. nitlapitza.
¶ soplar el fuego. nitlapitza.
¶ silvar en los dientes. ...
¶ saltar ala hembra. ...
¶ segir el rastro. ...
¶ situar a/otro en desfavor. ...
¶ sembrar/o sotterrar. ...
¶ sobornar de palabra. ...
¶ sacarse la sangre. ...
¶ sobirse en alto. ...
¶ sorber. nitlailtequi.
¶ sintir algo. ...
¶ sahumar. nitlapopochhuia.
¶ saltar el animal ala hembra. ...
¶ sanar a/otro. nitepatia.
¶ sanar el mesmo. nipati.
¶ santiguar. nitetecchihua.

Lámina 2, Fragmento de la lista de verbos nahuas de Olmos c1547, apud Acuña-Sullivan, Arte de la lengua mexicana y vocabulario.

Desde el punto de vista del léxico hispánico que reúne la lista de verbos de Olmos, hay que señalar que tiene el interés de que otros franciscanos, especialmente Molina, lo debieron

emplear como fuente, dada la coincidencia de ciertos elementos léxicos (Hernández, 2014, 247-252). Pero, además, algunos procedimientos para definir palabras en náhuatl son coincidentes con los que hallamos en el *Códice florentino* de fray Bernardino de Sahagún (Hernández, 2011, 145-146). Estos hechos, a mi juicio, constituyen pruebas léxicas que certifican la interdependencia de la producción de los diccionarios bilingües con la lengua náhuatl entre los franciscanos, lo que a la vez pondría de manifiesto la existencia de una escuela lexicográfica franciscana con unas pautas de actuación comunes.

GLOSARIO NAHUA C1550, TAMBIÉN LLAMADO VOCABULARIO TRILINGÜE

La *Newberry Library* de Chicago custodia un códice que se conoce normalmente como *Vocabulario trilingüe, castellano, latino y mexicano* con la signatura Ms. Ayer 1478. Se trata de una copia manuscrita del *vocabulario español-latino* de Nebrija, que tiene añadidas glosas nahuas escritas con tinta roja y a doble columna, con la misma disposición tipográfica que el original impreso. Como se sabe, el vocabulario de Nebrija presenta las entradas en forma de palabras y frases en español y, en este caso, van desde la "a" hasta "zorzal", y les siguen sus equivalentes en latín y en náhuatl.



Lámina 3 Ms. Ayer 1478, Glosario náhuatl c1550, más conocido como Vocabulario trilingüe

De la existencia de muchos espacios en blanco, sin la equivalencia nahua, se deduce que se realizaría primero la copia entera del vocabulario de Nebrija, para escribir a continuación de corrido las equivalencias en la lengua náhuatl. Aparecen algunas notas adicionales en los márgenes que corresponden a artículos añadidos por algún usuario cercano a la época de su composición. Este vocabulario permanece inédito y lamentablemente aún no se dispone de un facsímil, aunque Téllez Nieto (*Acercamiento filológico al vocabulario trilingüe*) lo ha editado parcialmente.

Ha sido objeto de especial atención por parte de la indoamericanística, ya que tanto Karttunen ("The roots of sixteenth-century Mesoamerican lexicography", 78-80) como Clayton ("A trilingual Spanish-latin-nahuatl manuscript dictionary" y "Evidence for a Native-Speaking Nahuatl Author") han analizado su parte náhuatl. Karttunen considera que es anterior a Molina 1555 porque emplea las mismas convenciones para representar la lengua nahua. Por su parte, Clayton sostiene que no es el manuscrito original.

En mi opinión, este glosario es el primero y más importante de una serie en la que entran los glosarios de otras lenguas, que veremos más adelante. Son glosarios añadidos a los vocabularios ya impresos de Molina y de Gilberti y que ponen de manifiesto unos modos de actuación lexicográfica comunes, de los que el manuscrito de Chicago sería el antecedente.

Respecto de la cuestión cronológica, estoy de acuerdo con Karttunen en que el Ms. Ayer 1478 debe ser necesariamente anterior a 1555, ya que el náhuatl fue la primera lengua objeto de estudio y esa es la fecha en la que se publicó la primera edición de Molina. En efecto, el diccionario de Molina tuvo gran difusión en la Nueva España y, en mi opinión, no habría tenido sentido dar glosas nahuas a una copia manuscrita del vocabulario nebrisense, si ya se había editado el de Molina.

Por otra parte, Clayton cuestiona la supuesta atribución a fray Bernardino de Sahagún en su primer trabajo de 1989. Sin embargo, en su trabajo de 2003, Clayton va más allá, pues mantiene que es un diccionario cuya finalidad es ayudar a los nativos nahuas a descodificar el español y que está escrito por un hablante de náhuatl. La base de su argumentación la constituyen algunas pruebas internas que, según esta investigadora, demostrarían que el diccionario no fue escrito ni por, ni para los religiosos españoles. Según Clayton, al autor le

importa menos la traducción al náhuatl y más la identificación de las denominaciones en castellano. Así, las explicaciones dadas para algunas designaciones españolas le parecen innecesarias en un diccionario activo del náhuatl para hablantes de español y para defender esta tesis proporciona varios ejemplos.

Sin embargo, algunos de los elementos léxicos que emplea Clayton como argumentos de su tesis, a mi juicio, no son reveladores de la finalidad de explicar palabras del español a hablantes no nativos. En primer lugar, un autor español podía desconocer el significado de algunas voces en las que basa su hipótesis: *luzillo*[1] *y alcándara*[2]. Se trata de palabras no usuales, de frecuencia escasa en el siglo XVI y pertenecientes a un registro culto la primera y a un registro muy específico en el segundo, como es la cetrería[3]. Pero además, otra de las voces que utiliza para argumentar su hipótesis resulta, en mi opinión, inadecuada a su propósito. Clayton señala que la traducción del castellano *puercoespín* en el vocabulario trilingüe es el náhuatl *coyametl* 'pécari'. Al respecto, se pregunta Clayton qué hablante de español confundiría los puercos con los 'puercoespines'. Sin embargo, Clayton no repara en que el hispanohablante autor —o, si se quiere, conceptor del diccionario— perfectamente podía desconocer a qué animal corresponde el *puerco espín*, porque el mamífero del que es referente no es una especie ibérica y sencillamente podía conocer la palabra por saber libresco y desconocer el aspecto externo del animal.[4]

Por otro lado, la razón por la cual Nebrija introdujo la palabra *puerco espín* en su vocabulario no obedece a una cuestión de uso en el español del siglo XVI[5], sino que es una palabra de la tradición lexicográfica. Sabido es que los autores de los diccionarios se copian unos a otros y probablemente la palabra estaba en alguna fuente latina en la que Nebrija se basó.

---

1 Del lat. *locellus* 'cajita, cofrecillo', dim. de *locŭlus* 'sepulcro', de *locus* 'lugar'. 1. m. Urna de piedra destinada a sepultar en ella a personas de distinción, según el *DRAE*.

2 Del ár. hisp. *alkándara*, este del ár. clás. *kandarah*, y este quizá del persa *kande rāh* 'camino en la jaula del halcón'. 1. f. Percha o varal donde se ponían las aves de cetrería o donde se colgaba la ropa.

3 Esto lo podemos comprobar en los bancos de datos históricos del español (en el *Léxico Hispanoamericano* ni siquiera aparecen; *CORDE*, *Corpus del español*).

4 1. m. Mamífero roedor nocturno que habita en el norte de África, de unos 25 cm de alto y 60 de largo, con cuerpo rechoncho, cabeza pequeña y hocico agudo, cuello cubierto de crines fuertes, blancas o grises, y lomo y costados con púas córneas, blancas y negras en zonas alternas (DRAE, s.v. *puercoespín*).

5 Las apariciones que hay de esta palabra en los corpus históricos del español pertenecen a registros literarios.

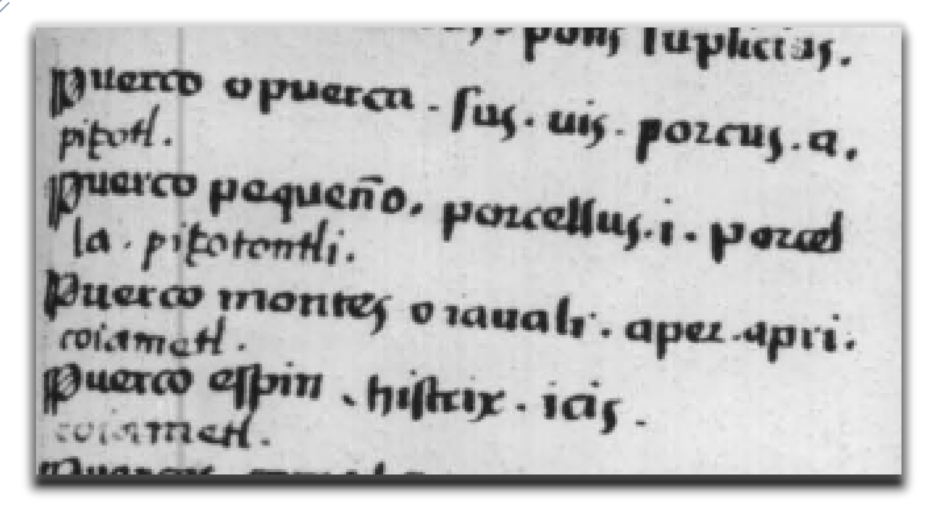

Puerco o puerca . sus . uis . porcus . a .
pitotl .
Puerco pequeño . porcellus . i . porcel
la . pitotontli .
Puerco montes o iaualı . aper . apri .
coiametl .
Puerco espin . histrix . icis .
coiametl .

Lámina 4, detalle del Ms. Ayer 1478, Glosario náhuatl c1550, s.v. puerco espín

Cierto es que el caso de la voz *almendro* es diferente, por ser una voz usual. No obstante, el hecho de proporcionar una explicación más extensa para todas estas palabras creo que pudo estar motivada porque los frailes necesitaban producir textos orales en la lengua indígena para la predicación. Disponer de una traducción más explicativa que literal facilitaría esta tarea de cara a una audiencia indígena.

Por consiguiente, no me parecen convincentes las razones de Clayton ("Evidence for a Native-Speaking Nahuatl Author") para sostener que el glosario náhuatl es un diccionario para ayudar a hablantes de la lengua náhuatl a descodificar el español. Pero, además, la táctica de añadir glosas en otra lengua al diccionario bilingüe de Nebrija forma parte de una tradición hispánica, como señalaré a continuación, y, en este sentido, el glosario Ayer 1478 es un ejemplo representativo de esta tradición, la cual fue trasplantada al Nuevo Mundo.

Así, el glosario nahua es de factura semejante a otros glosarios latino-románicos que se hicieron en el siglo XVI. Específicamente, otros vocabularios trilingües con lenguas románicas fueron elaborados al mismo tiempo en Europa; por ejemplo, el vocabulario con el catalán y el siciliano (*Cristóbal Escobar 1520*, *apud* Esparza Torres, 1999: nº174). Colón Domenèch ha mostrado la proyección internacional que tuvo Nebrija en la lexicografía romance[6] y, a mi juicio, el manuscrito Ayer 1478 es

[6] Colón (1992, 1997) ha dedicado varios trabajos a la proyección internacional del diccionario nebrisense en los que aborda las adaptaciones catalana, francesa y siciliana, el reflejo

un ejemplo más de dicha proyección, pero en este caso con la lengua amerindia.

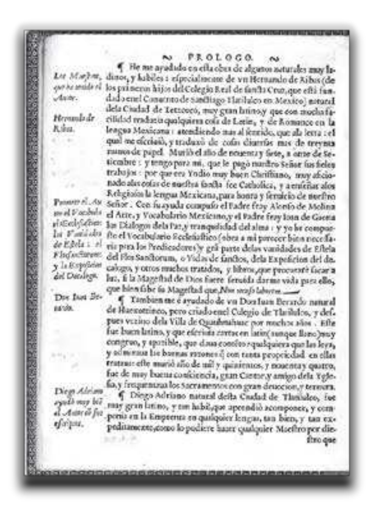
Por otra parte, esta tradición hunde sus raíces en los glosarios latinos en los que "se pretendía también enseñar al estudiante una masa considerable de vocabulario, que habría de usar luego en la conversación y en la redacción de documentos" (Castro, *Glosarios Latino-Españoles de la Edad Media*, vii).

Hay que tener en cuenta, además, que las palabras o frases inventariadas alfabéticamente contienen no sólo la palabra como los diccionarios bilingües actuales, sino que incluían en la entrada parte del contexto o entorno oracional de la palabra, el cual aclara algunos aspectos de su uso, desde el punto de vista semántico o gramatical. Lo que se procuraba era suministrar un vocabulario y la información más conveniente para su uso. En aquel tiempo, los diccionarios eran una herramienta de lingüística aplicada a la enseñanza o al aprendizaje de lenguas, en este caso, del aprendizaje de las indígenas por parte de los frailes para sus propósitos de evangelización de los naturales.

Estoy de acuerdo con Clayton en que el autor material que proporcionó las equivalencias nahuas de este manuscrito pudo ser un estudiante bilingüe colaborador de los misioneros; quizá uno de los primeros egresados, acaso Hernando de Ribas (véase lámina 5 de Bautista donde se explica la ayuda de este nativo). Pero no se puede dudar de que la redacción estaba dirigida por un misionero conocedor de la táctica de realizar este tipo de glosarios, con arreglo a lo que sucedía en el Viejo Mundo con los glosarios latino-románicos, los cuales "enlazan, en cierto modo, con la tradición del *Doctrinale metricum* de Alejadro Villa Dei, y del *Graecismus* de Ebardo de Béthune" (Castro, VII).

---

portugués y la suerte de otras obras lexicográficas, según Esparza Torres ("Nebrija y los modelos de los misioneros lingüistas del náhuatl", 247).



PROLOGO.

¶ He me ayudado en esta obra de algunos naturales muy ladinos, y habiles: especialmente de vn Hernando de Ribas (de los primeros hijos del Colegio Real de sancta Cruz, que está fundado en el Conuento de Sanctiago Tlatilulco en Mexico) natural dela Ciudad de Tetzcuco, muy gran latino, y que con mucha facilidad traduzia qualquiera cosa de Latin, y de Romance en la lengua Mexicana: atendiendo mas al sentido, que ala letra: el qual me escriuió, y traduxó de cosas diuersas mas de treynta manos de papel. Murió el año de nouenta y siete, a onze de Setiembre: y tengo para mi, que le pagó nuestro Señor sus fieles trabajos: por que era Yndio muy buen Christiano, muy aficionado alas cosas de nuestra sancta fee Catholica, y a enseñar alos Religiosos la lengua Mexicana, para honra y seruicio de nuestro Señor. Con su ayuda compuso el Padre fray Alonso de Molina el Arte, y Vocabulario Mexicano, y el Padre fray Iuan de Gaona los Dialogos dela Paz, y tranquilidad del alma: y yo he compuesto el Vocabulario Ecclesiastico (obra a mi parecer bien necessaria para los Predicadores) y gra parte delas vanidades de Estela del Flos Sanctorum, o Vidas de sanctos, dela Expósicion del decalogo, y otros muchos tratados, y libros, que procuraré sacar a luz, si la Magestad de Dios fuere seruida darme vida para ello, que bien sabe su Magestad que *Non mihi laboraui*.

¶ Tambien me é ayudado de vn Don Iuan Berardo natural de Huexotzinco, pero criado en el Colegio de Tlatilulco, y despues vezino dela Villa de Quauhnahuac por muchos años. Este fue buen latino, y que escriuia cartas en latin (aunque llano) muy congruo, y apazible, que daua contento a qualquiera que las leya, y admiraua las buenas razones q con tanta propriedad en ellas trataua: este murió año de mil y quinientos, y nouenta y quatro, fue de muy buena consciencia, gran Christiano, y amigo dela Yglesia, y frequentaua los Sacramentos con gran deuocion, y ternura.

¶ Diego Adriano natural desta Ciudad de Tlatilulco, fue muy gran latino, y tan habil, que aprendió a componer, y componía en la Emprenta en qualquier lengua, tan bien, y tan expeditamente, como lo pudiera hazer qualquier Maestro por diestro que

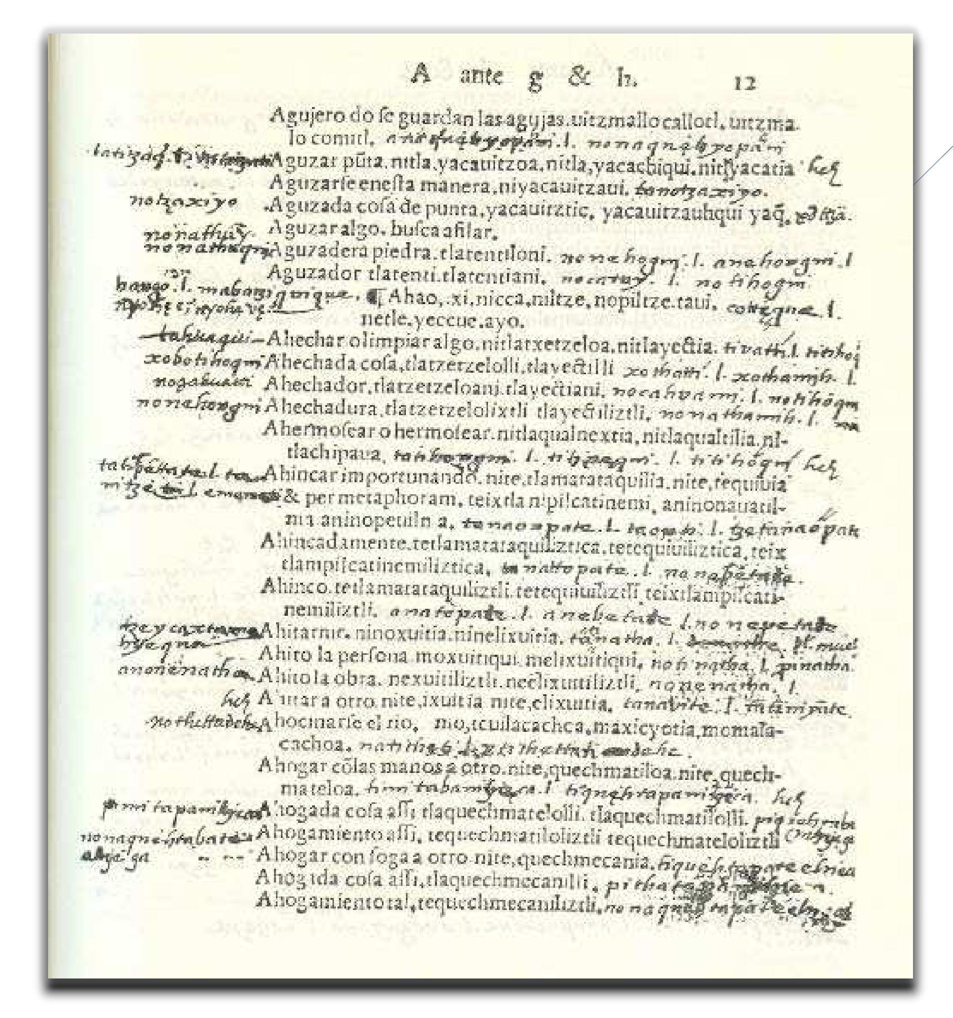
Lámina 5, Mención a Hernando de Ribas en el Sermonario en lengua mexicana de fray Juan Bautista. México: 1607

En definitiva, este primer glosario de la lengua nahua forma parte de una técnica lexicográfica que consistió en añadir otra lengua al vocabulario español-latino de Nebrija en forma de glosas. La finalidad de los diccionarios era facilitar el aprendizaje de la lengua indígena a los frailes, proporcionándoles herramientas lingüísticas para favorecer la predicación a los naturales, haciéndoles el castellano más asequible y –consecuentemente– las equivalencias nahuas.

Eso es, además, lo que expresan en sus prólogos los autores de los vocabularios que lo siguieron en el tiempo. Y, sobre todo, creo que es importante reparar en el hecho de que este glosario con la lengua náhuatl no es una obra aislada, como veremos a continuación. La práctica de añadir glosas a otros diccionarios siguió haciéndose inmediatamente después con otras lenguas como el otomí o el matlatzinca.

Otros glosarios

Existe un *glosario otomí* que podemos datar hacia 1560 y que es el primer testimonio de un vocabulario de esta lengua. De autoría anónima, lo hallamos en el ejemplar del vocabulario de Molina de 1555 que está depositado en el Museo de Antropología de México.



A ante g & h. 12

Agujero do ſe guardan las agujas. uitzmallo calloctl. uitzmalo comitl.

Aguzar pũta. nitla, yacauitzoa. nitla, yacachiqui. nitla, yacatia

Aguzarſe en eſta manera. niyacauitzaui.

Aguzada coſa de punta. yacauitztic. yacauitzauhqui yaq.

Aguzar algo. buſca afilar.

Aguzadera piedra. tlatentiloni.

Aguzador tlatenti. tlatentiani.

¶ Ahao. xi. nicca. nitze. nopiltze. taui. netle. yeccue. ayo.

Ahechar o limpiar algo. nitlatxetzeloa. nitlayectia.

Ahechada coſa. tlatzetzelolli. tlayectilli

Ahechador. tlatzetzeloani. tlayectiani.

Ahechadura. tlatzetzelolixtli tlayectiliztli.

Ahermoſear o hermoſear. nitlaqualnextia. nitlaqualtilia. nitlachipaua.

Ahincar importunando. nite, tlamatataquilia. nite, tequiuia & per metaphoram. teixtla n'pilcatinemi, aninonauatilmia aninopetiln a.

Ahincadamente. tetlamatataquiliztica. tetequiuiliztica. teixtlampilcatinemiliztica.

Ahinco. tetlamatataquiliztli. tetequiuiliztli. teixtlampilcatinemiliztli.

Ahitarme. ninoxuitia. ninelixuitia.

Ahito la perſona moxuitiqui. melixuitiqui.

Ahito la obra. nexuitiliztli. neelixuitiliztli.

Ahitar a otro. nite, ixuitia nite, elixuitia.

Ahocinarſe el rio. mo, tcuilacachca, maxicyotia, momalacachoa.

Ahogar cõlas manos a otro. nite, quechmatiloa. nite, quechmateloa.

Ahogada coſa aſſi tlaquechmatelolli. tlaquechmatilolli.

Ahogamiento aſſi. tequechmatiloliztli tequechmateloliztli

Ahogar con ſoga a otro. nite, quechmecania.

Ahogada coſa aſſi, tlaquechmecanilli.

Ahogamiento tal, tequechmecaniliztli.

Lámina 6, Glosario otomí c1560, apud Acuña,
Vocabulario trilingüe español-náhuatl-otomí

Las glosas otomíes están escritas después de la equivalencia nahua cuando hay suficiente espacio en blanco y, si no es el caso, las glosas aparecen en el interlineado o en los márgenes. Acuña en la "Introducción" del vocabulario de Urbano presenta una reproducción facsimilar de varios folios (1990, XXXII-XLI) y atribuye las glosas al propio Urbano (Smith-Stark, "Lexicography in New Spain (1492-1611)", 71-72).

Otro glosario corresponde a la lengua matlatzinca y se hallaba en el *Museum of the American Indian* de Nueva York, en un ejemplar del impreso de 1555 del vocabulario de Molina. Yolanda Lastra señala que actualmente se encuentra en la Universidad de Georgetown. En el f. 259 aparece lo siguiente: "acabóse el 26 de heno/añño de 1557". El trabajo de traducción a la lengua matlatzinca fue hecho entre el 4 de mayo de 1555 en

que se acabó de imprimir el vocabulario de Molina y la fecha señalada.



INDIAN NOTES

Lámina 7, Glosario matlazinca 1557, en Indian Notes...

El glosario se ha atribuido a fray Andrés de Castro y contiene entre 25.000 a 30.000 palabras y frases en esta lengua. El cronista de la orden franciscana, fray Gerónimo de Mendieta, atribuye a este franciscano la redacción de un vocabulario, así como unos sermones. Sostiene Lastra que fray Andrés de Castro agregó a mano las acepciones en matlatzinca después de los significados en lengua mexicana. Bartholomew, en los años 60, paleografió y mecanografió este glosario. Con posterioridad sabemos que este trabajo fue entregado a Roberto Escalante, quien realizó una copia para constituir un diccionario matlatzinca-español que incluyera la información anterior, además de agregar el trabajo que realizó con Marciano Hernández, hablante de matlatzinca.

Otro glosario otomí, anónimo, lo encontramos en un ejemplar del vocabulario de Gilberti, impreso en 1559. Este glosario depositado en la *New York Public Library* presenta notas marginales con equivalencias otomíes del habla de una colonia de mineros de Tzintzuntzan. Las glosas están sólo en la segunda parte del vocabulario, la que empieza por la lengua española.

Finalmente, según Smith-Stark, existe otro glosario con anotaciones manuscritas en otomí hechas sobre un ejemplar del vocabulario de *Molina 1571*, pero su localización actual es desconocida.

CONCLUSIÓN

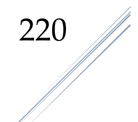
La existencia de un corpus formado por este grupo de glosarios revela una táctica para la codificación léxica dirigida por los primeros padres franciscanos dentro de las circunstancias intelectuales del Colegio Imperial de Santa Cruz de Tlatelolco. Los jóvenes indígenas, primeros egresados de esta institución, ayudaban a los frailes en la traducción. Uno de los más implicados en la traducción del náhuatl fue Hernando de Ribas.

Los libros con glosas que albergan las instituciones y las bibliotecas dan prueba de esta práctica. Los frailes tenían en mente los modelos lexicográficos y aplican la técnica que se seguía en Europa para dar equivalencias del español a las lenguas mesoamericanas.

El primer testimonio lexicográfico con las lenguas de América corresponde al vocabulario de verbos nahuas atribuido a fray Andrés de Olmos, que pertenece al género de las *listas de palabras*.

Como sucedió con la codificación léxica de las lenguas europeas cuyo origen se remonta fundamentalmente a *glosas*, encontramos los primeros documentos de las lenguas indígenas en forma de *glosarios*, siendo el primero el del náhuatl, también conocido como *Vocabulario trilingüe, castellano, latino y mexicano*.

Más adelante, las glosas las encontramos manuscritas en el interlineado de vocabularios (y otros textos misioneros, véase la *Lámina* 6) que ya habían sido impresos, como el vocabulario de *Molina 1555*. Contamos con los siguientes documentos: el *Glosario otomí c1560* y el *Glosario matlazinga 1557*. Del idioma otomí hay otros dos glosarios: el *Glosario otomí post* 1559 y otro, que supuestamente existió, que hoy está en paradero desconocido (*Glosario otomí post 1571*) y que estaba manuscrito en un ejemplar de *Molina 1571*.





COLLOQVIOS. 27.

tlatoani, vei pilli inichan tinemi: ca
velichauitzinco in totecuio Dios,
vel itloctzinco, inauactzinco in ti-
nemi: in vncan timocéualhuia, ti-
moiecçalhuia: vel iuhqui in ma tic-
niuhtzin, titlaço; titetlaecultica uh
timuchiuhtinemi. In nican muchi
pa ixpantzinco tictlalia in moyol-
lo: auh iyehuatzin no vel mitzmot-
titilia, mitzmonextililia initetlaço
tlalitzin. Ca qualcan in tica, in tine
mi, inic veltiemauizpiaz inic quich
itemactzin, itetlauhtiltzin Dios, ini
gracia, in tetlaçotlalizt li, tlapalto-
quiliztli, netemachiliztli, nechixca
eliztli: yuã inixquich occequi qual-
tiuani, yectiuani: inic cenca qualtia
yectia, inic cenca qualneci, mauiz-
neci manima. Ca noqualcan intica

Lámina 8 *Colloquios de la paz, y tranquilidad Christiana, en lengua Mexicana, de Juan de Gaona, México. En casa de Pedro Ocharte, 1582. Ejemplar de la Biblioteca Nacional de México*

Bibliografía

ACUÑA, RENÉ, "Introducción" Andrés de Olmos, *Arte de la lengua mexicana y vocabulario*. Introducción, advertencia, paleografía y apéndices de Thelma Sullivan. México: UNAM, 1985.

ACUÑA, RENÉ, "Introducción", Acuña (ed.), Urbano, Alonso, *Vocabulario trilingüe español-náhuatl-otomí*, [1605], Ms. en la Biblioteca Nacional de París. Ed. facsímil. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, xix-xx.

ALVAR, MANUEL, "Nebrija y tres gramáticas de lenguas americanas (náhuatl, quechua y chibcha)", *Estudios nebrisenses*, Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1992, 331-332.

ALVARADO, FRANCISCO, FRAY, *Vocabulario en lengua mixteca*, reproducción facsimilar con un estudio de W. Jiménez Moreno y un apéndice con un Vocabulario sacado del Arte en lengua mixteca de fray Antonio de los Reyes, México: Instituto Nacional Indigenista e Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1962 [1593].

BÉCARES BOTAS, V. "El Calepino y Nebrija", *Voces* 5, 1994, 111-118.

BARTHOLOMEW, DORIS A., y SCHOENHALS, L. C., Bilingual Dictionaries for Indigenous Languages, México: Summer Institute of Linguistics, 1983.

BAUTISTA, JUAN, FRAY, *Sermonario en lengua mexicana*... México, 1607.

CASTRO, AMÉRICO, *Glosarios Latino-Españoles de la Edad Media*, Madrid: CSIC, 1936.

CHAVERO, ALFREDO, "Colegio de Tlatelolco", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 40, 1902, 517-529.

CLAYTON, M. L, "A trilingual Spanish-latin-nahuatl manuscript dictionary sometimes attributed to fray Bernardino de Sahagún", *International Journal of American Linguistics*, 55, 4, 1989, 391-416.

CLAYTON, M. L, "Evidence for a Native-Speaking Nahuatl Author in the Ayer Vocabulario trilingüe", *International Journal of Lexicography*, 16, 2, 2003, 99-119.

COLÓN DOMÉNECH, GERMÁN, "Proyección internacional del diccionario de Nebrija", *Ínsula*, 551, 1992, 95-111.

COLÓN DOMÉNECH, GERMÁN, "Nebrija y la lexicografía romance", *Analecta Malacitana*, 20, 1, 1997, 23-45.

CORDE = Real Academia Española, *Banco de datos (CORDE)* [en línea], *Corpus diacrónico del español*, http://www.rae.es

CORPUS DEL ESPAÑOL = M. Davies, *Corpus del español* [en línea] http://www.corpusdelespanol.org

CÓRDOVA, JUAN DE, FRAY, *Vocabulario en lengua çapoteca*, edición facsimilar, México: Ediciones Toledo, 1987 [1578].

CORTÉS, ROCÍO, "The Colegio Imperial de Santa Cruz de Tlatelolco and Its Aftermath: Nahua Intellectuals and the Spiritual Conquest of Mexico". *A Companion to Latin American Literature and Culture*. Castro-Klaren, Sara (ed). Blackwell Publishing, 2008.

DAKIN, KAREN, "El vocabulario de Ms. del Arte de Olmos de la Universidad de Tulane: ¿es una herramienta válida para estudiar la derivación verbal en el náhuatl", en: Arellanes Arellanes, Francisco y Sergio Ibáñez Cerda y Cecilia Rojas (eds.), *De morfología y temas asociados. Homenaje a Elisabeth Beniers Jacobs.* México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011, 47-56.

ESCALANTE HERNÁNDEZ, ROBERTO, "El diccionario matlatzinca-español de Fray Andrés de Castro", *Jornadas Lingüísticas*. El Colegio de Michoacán, 1995.

ESPARZA TORRES, MIGUEL ÁNGEL, "Gramática y diccionario en las primeras descripciones del español" Fernández Rodríguez, et al., eds. 1999. Fernandez Rodríguez, Mauro,

Francisco García Gondar & Nancy Vázquez Veiga, eds. 1999. *Actas del I Congreso Internacional de la Sociedad Esapañola de Historiografía Lingüística, A Coruña, 18-21 de febrero de 1997*. Madrid: Arco Libros, 1999, 245-255.

ESPARZA TORRES, MIGUEL ÁNGEL, "Nebrija y los modelos de los misioneros linguistas del nahuatl", *Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science Series* 3, 2007, 111, 3-40.

GILBERTI, MATURINO, *Vocabulario en lengua de Mechuacán*, transcripción paleográfica A. Jacinto Zavala, revisión paleográfica C. Martínez y J. B. Warren, Zamora/México D.F: El Colegio de Michoacán/Fideicomiso Teixidor, 1997 [1559].

GUZMÁN BETANCOURT, IGNACIO Y ERÉNDIRA NANSEN DÍAZ (eds.), *Memoria del Coloquio La obra de Antonio de Nebrija y su recepción en la Nueva España: quince estudios nebrisenses (1492-1992)*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1997.

HERNÁNDEZ DE LEÓN-PORTILLA, ASCENSIÓN, "Lengua y cultura náhuatl en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco". Marie-Cécile Bénassy-Berling, Jean-Pierre Clément, y Alain Milhou (eds.). *Langues et cultures en Amérique espagnole coloniale: colloque international, Université de la Sorbonne nouvelle-Paris III, 22-23 novembre 1991 (in Spanish)*. Paris: Presses de la Sorbonne nouvelle, 1993, ________________________________, "Hernando de Ribas, intérprete de dos mundos" *Revista Latinoamericana de Pensamiento y Lenguaje* 2, 1996, 447-493.

________________________________, "Nebrija y el inicio de la lingüística mesoamericana", *Anuario de Letras*, XXXI, 1993, 205-223.

HERNÁNDEZ, ESTHER, "El Vocabulario náhuatl de Molina frente al Vocabulario de Nebrija", *Iberorromania*, 52, 2000, 1-19.

___________________, "La lexicografía hispanoamerindia del siglo XVI", *Philologia hispalensis*, 22, 2008, 189-211.

___________________, "Nahuatlismos de México con la primera documentación en la obra de fray Bernardino de Sahagún", *El Universo de Sahagún. Pasado y presente*, coords. José Rubén Romero Galván y Pilar Máynez. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011, 119-147.

__________________, "Tradición y renovación léxica en la primera lexicografía novohispana", *Estructuras, lenguas y hablantes. Estudios en Homenaje a Thomas C. Smith Stark*, eds. y coords. Rebeca Barriga Villanueva y Esther Herrera Zendejas, v. I. México: El Colegio de México, 2014, 245-272.

KARTTUNEN, FRANCES, "The roots of sixteenth-century Mesoamerican lexicography", Kachru, Braj B. & Kahane, Henry (eds.), *Cultures, ideologies, and the dictionary. Studies in Honor of Ladislav Zgusta,* Tübingen, Max Niemeyer, 1995, 75-88.

KOERNER, E. F. KONRAD, "Gramática de la lengua castellana de Antonio de Nebrija y el estudio de las lenguas indígenas de las Américas; o, hacia una historia de la lingüística amerindia», *Actas del Congreso Internacional de Historiografía Lingüística. Nebrija V Centenario*. eds. Ricardo Escavy, José Miguel Hernández Terrés y Antonio Roldán. Murcia: Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico de la Universidad de Murcia, 1994, II, 17-18.

LARA, LUIS FERNANDO, "Para una reconstrucción de la idea de la lengua española. Más allá de las fronteras instituidas", *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana*, 3, 2 (6), 2005, 171-187.

LASTRA, YOLANDA y PASCACIO, ETNA, "Vocabulario castellano-matlatzinca de Fray Andrés de Castro, 1557". México: El Colegio Mexiquense, A. C. / Seminario de Historia mexicana e historia del Estado de México. En línea.

LEÓN PORTILLA, MIGUEL, *Fray Bernardino de Sahagún en Tlatelolco*, México: Secretaría de Relaciones Exteriores, 1999.

LHA = BOYD-BOWMAN, PETER, *Léxico Hispanoamericano (1493-1993)*, 2015, https://textred.spanport.lss.wisc.edu/

MARTÍNEZ, JOSÉ LUIS, "Nebrija en México", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XLI, 1, 1993, 1-17.

MÁYNEZ, PILAR "El proyecto lexicográfico de dos frailes españoles en México", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 37, 2006, 85-95.

MENDIETA, GERÓNIMO DE, FRAY, *Historia eclesiástica indiana*, Obra escrita a fines del siglo XVI, Joaquín García Icazbalceta (ed.), México: Antigua Librería, 1870[c.1596].

MOLINA, ALONSO DE, FRAY, *Aquí comiença vn vocabulario en la lengua castellana y mexicana*, ed. M. Galeote, Universidad de Málaga, 2001 [1555].

MOLINA, FRAY ALONSO DE, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* [1571]. Ed. Esther Hernández, Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 2001.

NEBRIJA, ELIO ANTONIO DE, *Vocabulario español-latino*, Madrid: RAE, 1989 [ca.1495])

_____________________, *Vocabulario español-latino*, facsímil de la primera edición, patrocinado por la Asociación de Amigos de la Real Academia Española, Madrid: Real Academia Española, 1989[c.1495].

_____________________, *Introduciones latinas contrapuesto el romance al latín*, eds. M. Á. Esparza y R. Sarmiento, Madrid, Fundación Antonio de Nebrija/ SGEL, 1996 [ca.1488].

OLMOS 1547, v. ACUÑA 1985.

OLMOS, ANDRÉS DE, *Arte de la lengua mexicana* edición, transliteración, estudio y notas de A. y M. León-Portilla, México: UNAM, 2003[1547].

OLMOS, ANDRÉS DE, FRAY, *Arte de la lengua mexicana y vocabulario*, introducción, advertencias, paleografía y apéndices de T. D. Sullivan, ed. R. Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México: 1935-1985 [ca. 1547].

OLMOS, ANDRÉS DE, FRAY, *Arte de la Lengua Mexicana*. Edición, estudio introductorio, transliteración y notas de Ascensión Hernández de León-Portilla y Miguel León-Portilla, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, [1547].

LASTRA, YOLANDA y PASCACIO, ETNA, "Vocabulario castellano-matlatzinca de Fray Andrés de Castro, 1557". México: El Colegio Mexiquense, A. C. / Seminario de Historia mexicana e historia del Estado de México. En línea.

SAHAGÚN, BERNARDINO DE, FRAY, *Códice Florentino de fray Bernardino de Sahagún*. 3 vols., Florencia: Talleres Casa Editorial Giunti Barberá, 1979[ca.1570].

SMITH-STARK,THOMAS C., "Lexicography in New Spain (1492-1611)". *Missionary Linguistics IV / Lingüística misionera IV. Lexicography Selected papers from the Fifth International Conference on Missionary Linguistics, Mérida, Yucatán, 14-17 March 2007*. eds. Otto Zwartjes,

Ramón Arzápalo Marín & Thomas C., Smith-Stark. Amsterdam/ Philadelphia: John Benjamins, 2009, 3-82.

SMITH-STARK,THOMAS C., "Presentación del *Arte de la lengua mexicana*, Documento No. 364" en: http://amoxcalli.org.mx/fichaTecnica.php?id=364

TÉLLEZ NIETO, HERÉNDIRA, *Acercamiento filológico al vocabulario trilingüe en español-latín y náhuatl atribuido a fray Bernardino de Sahagún.* México: UNAM, 2004.

EL VOCABULARIO ATRIBUIDO A OLMOS
¿UNA TAREA DE APRENDIZ?

Karen Dakin
SEMINARIO DE LENGUAS INDÍGENAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

INTRODUCCIÓN

Fray Andrés de Olmos, según Mendieta (1971, 651) y Torquemada (*Monarquía indiana*, lib. XIX, cap. XXXIII, 123), escribió un *Vocabulario* en náhuatl. La otra obra de tema lingüístico que hizo fue un *Arte,* que es conocido a través de seis copias manuscritas localizadas en distintos archivos de Europa y las Américas. La existencia del *Vocabulario* ha llamado mucho la atención de los filólogos del náhuatl colonial y ha sido tema de discusión en investigaciones recientes, sobre todo a partir de la publicación en 1985 del manuscrito del *Arte* resguardado en la Biblioteca del Middle American Research Institute de Tulane University, ya que éste es el único de los seis manuscritos conocidos que incluye un vocabulario, posiblemente el original o copia del mismo que mencionan Mendieta y Torquemada.

Sin embargo, la autoría del *Vocabulario* que forma parte continua del manuscrito del *Arte* no resulta tan obvia. Algunos estudiosos se la atribuyen al fraile directamente, mientras otros han expresado sus dudas: (1) si es el mismo *Vocabulario* que menciona Mendieta; (2) si, aunque se compruebe que no sea esa obra de la mano de Olmos, podría ser copia fiel de la obra léxica que se le atribuye al fraile; y (3) si es más probable que sea una obra posterior, resultado de los esfuerzos de los religiosos aprendices, a quienes sus maestros ponían a hacer tareas lingüísticas con el fin de entender mejor tanto el léxico, como la gramática del náhuatl, lengua que se utilizaba como puente para la conversión, meta de la evangelización.

El enfoque de esta exposición retoma las consideraciones sobre la autoría del vocabulario del manuscrito de Tulane que se han apuntado en varios estudios de los últimos años, a partir del catálogo de Viñaza 1892 y tomando en consideración también a Pilling, 1892; Acuña, 1985; Sullivan, 1985; Hérnández de León-Portilla y León-Portilla 1993; Smith-Stark,

Esther Hernández y Pilar Máynez (editoras.), ***El Colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, lenguas y culturas***. Ciudad de México: Editorial Grupo Destiempos, 2016.

2004; Hernández, 2005, Dakin, 2007, 2011; y de Pury, 2007 (no especificado).

En el apartado 2, se consideran los trabajos y conclusiones de los autores nombrados arriba que lo fechan a partir del siglo XVII, que han detallado la historia de los manuscritos de las *Artes* y son de interés porque tratan las relaciones filológicas que puedan existir entre los distintos manuscritos y el que contiene el único vocabulario encontrado hasta ahora. A la vez, ofrecen una gama de perspectivas sobre el vocabulario mismo, cada una con evidencias valiosas en cuanto a la cuestión de su autoría. En el apartado 3, se presenta un análisis estructural detallado del *Vocabulario* y su organización desde el punto de vista del náhuatl, comparándola con la que ha construido Olmos en su *Arte*, ya que se han encontrado varias inconsistencias entre las dos obras y, en el apartado 4, se ofrecen algunas conclusiones con base en las distintas clases de evidencias.

Consideraciones anteriores

El filólogo James Pilling publicó un artículo en 1895 en uno de los primeros volúmenes de la revista *American Anthropologist*, que incluye la cita de Torquemada sobre la existencia de un *Vocabulario* entre las obras de Olmos. También cita un comentario que hace Beristáin en su obra, la *Biblioteca Hispano-Americana Septentrional:*

> There is in the library of the Santa Iglesea of Toledo, a manuscript of the Arte y Vocabulario Megicanos of P. Olmos, and the original was seen by Sr. Eguiara in the pueblo of Tlalnepantla [...] I have seen the great number of the works in Mexican in the library of the College of San Gregory, in Mexico." (Beristáin de Souza, 1816-1821, en Pilling, *The Writings of Padre Andres de Olmos*", 60).

Sin embargo, en 1892 Pilling sólo había examinado cuatro de los cinco manuscritos, aquellos de los que se sabía la existencia en ese momento, sin haber visto todavía, lógicamente, el manuscrito de Bancroft. El manuscrito de Tulane aún

no había llegado al destino de la Biblioteca del Middle American Research Institute, donde se encuentra actualmente.

En 1985, Acuña se encarga de publicar la paleografía y el estudio del *Vocabulario* del manuscrito de Tulane que había preparado Thelma D. Sullivan antes de fallecer en 1981. Al retomar esa tarea, Acuña, como editor, agrega una "Noticia sobre los manuscritos del *Arte*" que proporciona mucha documentación relativa a la historia del manuscrito de Tulane, pero además expresa sus dudas, aunque sin proporcionar datos específicos de la estructura del náhuatl de la obra misma. Por otro lado, decide incluir en la publicación una copia facsimilar del manuscrito completo. A Sullivan, le había llamado la atención la manera de ordenar el léxico de los verbos por sus terminaciones. En parte por este motivo y parece que también porque las dos obras formaban parte de un solo manuscrito, no dudó de que Olmos fuera el autor. Como dato adicional para confirmar su idea de que el fraile lo hizo durante su estancia en Hueytlalpan (Estado de Puebla), apunta Sullivan: "Allí elaboró su *Arte de la lengua mexicana,* y lo más probable es que el Vocabulario también, basándose no en el dialecto de la región sino en los datos lingüísticos y léxicos que había recopilado en México, Texcoco y Tlaxcala".

Además Sullivan sugiere: "el manuscrito *del cual el Vocabulario forma parte* se terminó el 1 de enero de 1547, fecha en que lo firmó su autor" (7).

Acuña[1] en su "Noticia" añade mucha documentación detallada sobre la historia del manuscrito hasta su compra para la Colección de William E. Gates, la cual llegó para formar parte de la Biblioteca de Tulane en 1938. Pero Acuña, además, llega a la conclusión de que es una copia descuidada e incompleta del *Arte*, y que el *Vocabulario*:

> [...] poco o nada tiene que ver con la obra original de Andrés de Olmos. Es la compilación de un copista tardío que, atendiendo más a sus fines prácticos inmediatos, ignoró la orden y traza que el autor impuso a su obra, y trasladó e interpoló a propio arbitrio el manuscrito que ahora llamamos de Maisonneuve, o una copia del mismo extraviada en la actualidad [...] Ante todo, es evidente que el amanuense estaba copiando un manuscrito [...] después del capítulo octavo

[1] Dado que la edición del *Arte y el Vocabulario* quedó 'agotada' a las pocas semanas de su publicación y es de difícil acceso, se incluyen aquí completas las citas de Acuña.

> seguía «vna plática de las que solía hazer antiguamente vn padre a su hijo». Al traicionar este plan, eliminando la 'plática' e introduciendo en compensación un vocabulario de verbos, el interpolador, queriéndolo o no, puso en evidencia su ingenua falsificación de la obra original de Olmos y, eventualmente, aquella cometida por su modelo (285-286.)

Tal vez se debería hacer énfasis en una última crítica que hace Acuña específicamente sobre la atribución por parte de Baudot (*Utopie et histoire au Mexique*, 216, *n.* 133) del *Vocabulario* que forma parte de este manuscrito, ya que Acuña había investigado el tema más detalladamente:

> [...]es enteramente inexacto que la «premiere localisation précise» del manuscrito Tulane haya sido en la Biblioteca Nacional de Madrid (BNM); ya que, en primer lugar, la identificación de este códice con el *Arte* de Olmos es relativamente reciente [...] hasta las primeras décadas del siglo presente, el *Arte y vocabulario de la lengua mexicana* fue obra considerada «de autor anónimo». Por esa misma razón, es inexacto identificar este manuscrito con cualquiera de los robados, antes de 1868, en la BNM. (286)

Hernández Triviño de León-Portilla y León-Portilla, en el "Estudio introductorio" a su edición del manuscrito del *Arte* de la Biblioteca Nacional de Madrid, describen el manuscrito de Tulane en los siguientes términos: "es una copia hecha con tipos de letra de varias manos, con cierto descuido a veces, y por tanto de inferior calidad si se compara con los que se guardan en Madrid, Washington y París (manuscrito del Fondo Español)". (XL-XLI)

Estos dos autores citan la controversia en cuanto a la autoría expuesta en Sullivan y Acuña, pero están de acuerdo con Sullivan en que el *Vocabulario* se debe atribuir a Olmos. Para ello, se basan en una prueba de análisis lingüístico, como es el uso de los prefijos posesivos en la lista de términos de parentesco que precede a la lista de verbos; por ejemplo, *nohuepul* "mi cuñada o cuñada de mí". Señalan que ese uso sigue la observación de Olmos en el capítulo 5 del *Arte*, según la cual "no pueden usarse sin los pronombres *no-*, *mo-*, etcetera", "otros nombres de parentesco". Sin embargo, aunque resulta acertado que en el *Vocabulario* de Molina, "*Vepulli. cuñada de varon, o cuñado de muger*" aparece sin prefijo

posesivo, hay que notar que, en otras entradas de esa obra, algunos términos de parentesco y de partes del cuerpo se citan con un prefijo posesivo de primera persona, sea el singular *no-* o el plural *to-*; por ejemplo, "*tonan. nuestra madre, totauan. nuestros padres*". De esta manera, este uso también puede reflejar una práctica que hacen los hablantes del náhuatl, quienes tienden a proporcionar formas poseídas para los términos de parentesco y las partes del cuerpo, ya que generalmente los consideran en relación a su propia persona, y esas formas se incorporaron en los dos *Vocabularios,* tanto en el del manuscrito de Tulane, como en el vocabulario de Molina.

Por su parte, Smith-Stark ("Un *stemma* Arte") describe los seis manuscritos del *Arte* ya conocidos y albergados en distintas partes del mundo. Cita además el estudio de Hernández Triviño y León-Portilla ("Estudio introductorio") que acompaña la edición facsimilar del manuscrito de Olmos que custodia la Biblioteca Nacional de Madrid. De manera parecida a la "Noticia" de Acuña, Smith-Stark hace una comparación muy detallada de los distintos manuscritos en cuanto a sus variantes manuscritas, pero no intenta hacer un análisis lingüístico de la descripción ofrecida en la obra. Más bien, su artículo anuncia su propósito de realizar un *stemma* para el *Arte* y documenta todas las pequeñas diferencias que va notando entre ellos. En cuanto al manuscrito de Tulane, Smith-Stark concluye que debe ser una copia ya posterior al original. El manuscrito de Tulane (T) no es el modelo de ninguno de los otros manuscritos porque contiene discrepancias significativas con respecto a los demás, que hubieran sido transmitidas a cualquier copia. Tampoco es el arquetipo porque contiene muchos errores como los de (5b) y (5c): (T[ulane] *oracion*, otros variantes de *diccion*) (158-159).

En su estudio de 2005, que se considera el más detallado de todos los incluidos aquí por su manera de analizar la obra, Hernández toma en cuenta varios aspectos del *Vocabulario,* con el propósito de identificar evidencias que resuelvan de manera sistemática la autoría del mismo. Cito:

> La historia reciente del manuscrito es polémica. En el catálogo del Conde de la Viñaza (1892, 5-6) aparecen cinco registros relacionados con la obra de fray Andrés de Olmos. Sin embargo, tanto el nº 7, correspondiente a un ejemplar del *Arte de la lengua mexicana*, como el nº 10, referido a un *Vocabulario* de la misma, figuran extraviados de la

> Biblioteca Nacional de Madrid, al menos desde 1868. No se tienen noticias de la existencia de otra copia del vocabulario de la lengua nahua hasta que en los años treinta del siglo pasado se identifica un códice manuscrito –considerado anónimo por Viñaza– con la obra de Olmos, esta vez localizado en la Biblioteca del *Middle American Research Institute* de la Universidad de Tulane en Nueva Orleans. En esta institución se conserva hoy, *pero no como dos manuscritos distintos y perfectamente identificados con su autor según figuraban los extraviados de la BNM, sino como un solo códice* (1788; énfasis añadido).

Pero su lectura de Viñaza le da un dato adicional a la autora: entre las obras que carecen de fecha determinada, registraba el nº 695 como *Arte y vocabulario de la lengua mexicana,* ms. anónimo. La descripción que hace, a partir de los *Apuntes* de Icazbalceta, concuerda perfectamente con la descripción física del ms. de Tulane. (241, citado en Hernández, "En torno al diccionario americano más antiguo", 1788).

Otra observación también es aguda: tras el cotejo entre el texto completo del arte y del vocabulario del manuscrito de Tulane no puede deducir que sea obra de autor distinto. Además, hay un dato muy interesante al principio del capítulo 2 de la gramática: «Quanto alos aduerbios esde/notar quealgunos son propios/ y otros deriuados de v[er]bos o de no[m]/bres algunos sehallan por si so/ los antepuestos porla mayor par/ te alos v[er]bos y porque seriapro/ lixidad ponellos aqui todos not/ ar sehan algunas [*sic*] remetiendolos/ demas ***albocabolario***» (f. 179r) (en Hernández, "En torno al diccionario americano más antiguo", 1790).

Para Hernández esta cita es decisiva, y la convence de que fray Andrés de Olmos tiene que haber sido el autor y que efectivamente compuso la lista de verbos nahuas, así como las metáforas que también aparecen en el códice.

Por otra parte, con base en su análisis de los rasgos del español en el texto, supone que no es el manuscrito original, pero que debió de ser copiado no mucho tiempo después.

En el V Congreso de Lingüística Misionera celebrado en Mérida (2007) presenté las dudas que me surgían sobre la autoría de Olmos del *Vocabulario* de Tulane, con base en la

revisión de los datos del análisis del náhuatl incluidos en las listas de verbos que lo conforman.[2]

En 2007 también, Sybille de Pury, con base en la edición de Sullivan, digitaliza y sube el léxico que se encuentra en el *Vocabulario* a la página de Sup-infor. En fecha posterior añade una "Introducción" en la que ella nota un descuido general en las listas del *Vocabulario* y las compara con el vocabulario del *Arte* ya digitizalizado y, por razones parecidas a las que se dan en el análisis detallado ofrecido en el presente capítulo, expresa sus dudas sobre la autoría.

SOBRE LAS ADICIONES AL ARTE: CONSIDERACIONES CON BASE EN EL ANÁLISIS GRAMATICAL DE LA LENGUA MEXICANA O NAHUATL

Dado que el *Vocabulario* se ha ordenado según las terminaciones de los verbos, si fuera de la autoría de Olmos, se esperaría que su organización guardara alguna relación estrecha con la descripción de los verbos en el *Arte*. Es decir, por ejemplo, cabría esperar que las listas del *Vocabulario* tuvieran el fin de ejemplificar las clases verbales de flexión y derivación que presenta Olmos en el capítulo 3 sobre la flexión verbal y en el capítulo 11 sobre la derivación de verbos denominales. La clasificación que hace Olmos en su *Arte* de esos temas es meticulosa.

En el *Arte*, propone una clasificación de las clases flexionales de los verbos según su formación del perfecto o pretérito, haciendo hincapié, sobre todo, en el mantenimiento o la pérdida de la vocal final de la base verbal. Básicamente se puede decir que se sigue utilizando el modelo de Olmos, con ciertas adiciones y modificaciones, para definir las clases verbales hasta hoy en día.

En el *Arte,* parte II, capítulo tercero, titulado "De la formación del pretérito", da tres reglas. Procede con cautela al especificar las terminaciones de los verbos de las distintas clases.

---

[2] Ver Dakin Karen, "El Vocabulario del Ms. Del Arte de Olmos de la Universidad de Tulane: ¿Es una herramienta válida para estudiar la derivación verbal en el náhuatl?", en *De Morfología y temas asociados, Homenaje a Elisabeth Beniers Jacobs,* ed. de Francisco Arellanes Arellanes, Sergio Ibáñez Cerda y Cecilia Rojas Nieto, México: Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 2011 47-56. para una publicación relacionada.

La primera regla es la siguiente:

- Los verbos que acabaren en estas terminaciones *huya, ia, oa, li, ma, mi, na, ni, pa, pi, xa, xi, tza, tzi,* pierden la última vocal. Exemplo de todos: *Huya.* –Ex. de los de *huya: itetlatlacalhuya,* ofender a alguno; preterito, *onitetlatlacalhui".*

Ia. – Ex. de los de *ia: nitecuculia,* querer mal a alguno; preterito, *onitecuculi* ... (Olmos, *Arte para aprender la lengua mexicana*, 92).

- La segunda regla: "De los que toman -*c*. Los que fenescen en *ca, co, cui, ça, cha, chi, i, qua, ta, ti, tla,* sobre la vocal toman *c.*" (95).

- La tercera regla. "De los que mudan. Los que fenescen en *ua, ui* bueluen la última vocal en *h.*/ Los que acaban en *ci* bueluen la *ci* en *z.*/ Los que acaban en *ya* bueluen el *ya* en *x*" (97).

Al dar las tres reglas, Olmos es cuidadoso también en anotar las excepciones, y las especifica con la expresión "[S]acase". Por ejemplo, para la tercera regla, señala para *-va* : "Sacanse: *niteiua,* embiar mensajero, *oniteiua"* (ya que no escribe el glotal final *oniteiua[h]*); *"niteahua,* reñir a alguno, *oniteahuac"* (97).

En el "Capítulo undécimo. De los verbos derivativos" también trata las terminaciones de los verbos. Olmos describe los sufijos *-via, -tia, -lia, -oa* [se refiere a los derivados de sus "derivativos adiectivos" (52)] en *-[y]oa* y *-[l]oa; -ti* o *-tia, -vi* que derivan verbos de sustantivos, y los sufijos *-ca, -mi, -ni, -pi, -vi* y *-tia*" (144-151). Asimismo incluye el sufijo *-tia* para derivar causativos.

Está claro el concepto que tiene Olmos respecto a la morfología derivacional y especifica la función de los sufijos en cada caso y la relación semántica de los verbos derivados con el nominal. Por ejemplo, en los verbos formados con *–tia* escribe:

> Otros se deriuan de nombres, son tambien actiuos y acaban en *tia*, y el significado destos es hazer lo que significa el nombre o proueerse dello. Ej: *nitemilhtia,* yo hago la heredad a otro, o labro el maizal de otro; *ninomilhtia*, labro mi heredad (145).

Para contrastar los análisis del *Arte* con los del *Vocabulario*, previamente al considerar el *Vocabulario* en sí, habría que plantear varias preguntas. La primera sería sobre la clasificación que hace el autor y su relación con la descripción de los verbos en el *Arte*. Una primera aclaración es que la lista no refleja el análisis más abstracto de la estructura de las palabras en el *Arte.* En efecto, a primera vista, parece que los grupos de las terminaciones del *Vocabulario* van a seguir el orden con que los trata Olmos en el *Arte* en sus tres reglas. Sin embargo, al hacer la lista de las terminaciones que se van ejemplificando en el *Vocabulario,* se encuentran diferencias muy notables. No son las mismas listas de Olmos. Tampoco se relacionan de manera sistemática con las reglas expuestas para la formación del perfecto.

Aunque no hay una división formal, el *Vocabulario* parece dividirse en tres apartados.

I. La primera sección de seis grupos incluye verbos terminados en las siguientes secuencias de letras: *-huya; -tia; -ta; -ti; -li; -tla.*

II. Se puede separar una segunda segunda sección, ya que se compone de una serie de 14 grupos, ordenados alfabéticamente por terminación: *-lia; -ma; -mi; -mia*; *-na; -ni; -nia*; *-oa; -ua; -ui.*

III. Después de esos veinte grupos, el orden alfabético recomienza con los siguientes grupos: *-ca; -ça, -tza, -ça; -tzo* [*-zo*]; *-cha, -chi; -chia; -pa; -pi; -pia; -qui; -quia; -qua; -ya*.

En el cuadro 1, se contrastan las clases del perfecto o pretérito que aparecen en el *Arte* con el orden de los grupos del *Vocabulario.*

Cuadro I: Comparación de clases verbales en el *Arte* y el *Vocabulario*

Reglas del *Arte* de Olmos	*Vocabulario* Sección I	*Vocabulario* Sección II	*Vocabulario* Sección III
1a Regla	-li	-ma, -mi, -na, -ni, -oa	-tza, -ça, -pa; -pi
2a Regla	-ta, -ti, -tla	Ø	-ca, -ça, -cha, -chi, -qua
3a Regla	- Ø;	-ua, -ui	-qui, -ya

Es decir, en tres de las listas del *Vocabulario* se encuentran: verbos que pierden la vocal final —según la primera regla—

en el mismo grupo que los que la mantienen y agregan *-c* –como en la segunda regla–, o con los que tienen cambios morfofonológicos –como en la tercera regla. Por ejemplo, en la primera sección del *Vocabulario*, dentro del grupo de los verbos en –*ua*, *yxua* 'nacer la planta' y *nipinaua* 'aver berguença', estos mantienen la vocal final y toman –*c,* mientras que, la pierden en el caso de *chiua* en *nopan mochiua* 'acaezerme algo'.

En el *Vocabulario* hay casos de análisis más descuidado, ya que la lista de verbos en –*tia* incluye tanto causativos derivados de verbos, como los formados de sustantivos: *nin<u>aaxca</u>tia* 'apropiarme algo' se deriva del sustantivo *aaxca-* 'posesión' y *nitla<u>tzin</u>tia* 'començar algo' de *tzin-* 'base', mientras que *nite<u>choc</u>tia* 'hazer llorar' es un causativo que se deriva del verbo *choca* 'llorar' (Olmos, *Arte de la lengua mexicana y vocabulario*, 36-37). En el grupo "De los verbos en tzi", incluye *naatzi* 'Allegar al lugar' (/*nahsi*/; perfecto /*-ahsi-k*/) y *ninetzi* 'pareçer' (/*nine:si*/; perfecto /*-ne:s*/) (63).

En algunos casos, encontramos formas en el *Vocabulario* que no son verbos, sino locativos derivados de verbos. En la lista de los verbos en –*ya* se incluyen los adverbios locativos *tlato[n]ya[n]* y *tlayama[n]ya[n],* los dos con el significado 'lugar abrigado' (72). En los dos casos se ha elidido la nasal final de sílaba. En la lista de verbos en –*ui,* como también señaló Sullivan ("Introducción"), se incluye *nitlacui* 'tomar algo [a] alguno', verbo monosilábico que no perdería su vocal y con el perfecto *-cuic*, al lado de verbos como *niatonaui* 'estar con calentura' que tendría el perfecto –*atonauh* –según la *Tercera Regla* (*Arte de la lengua mexicana y vocabulario,* 61). Además, hay que atender al hecho de que en el *Vocabulario* aparece la forma con la *i* del prefijo *ni-* de primera persona antes de un verbo que empieza con vocal, mientras que en el *Arte* Olmos da *natonaui,* tener calentura', *onatonauh* (*Arte para aprender la lengua mexicana*, 97). La presencia del *-i* ante vocal puede ser otro error, ya que parece ser el único caso y no un rasgo dialectal.

En cuanto a la ortografía, parece también haber diferencias entre la del *Arte* y la del *Vocabulario,* sobre todo con relación al uso de la grafía <*h*>.

Una Canger rastrea los cambios en el uso de la *u* o la *hu* para el fonema /w/ en la ortografía colonial. Concluye que el uso de *hu* entre vocales es una innovación, debida a la falta de

comprensión de la convención que habían seguido Olmos y otros gramáticos tempranos de la *h* para indicar los sonidos ensordecidos. Por ejemplo, se escribe *polhuia* porque la *l* se ensordece y se oye la aspiración sorda nada más en el final de sílaba. Sin embargo, según los resultados del análisis de Canger, los gramáticos y escribanos más tardíos no entendían que *h* representaba la aspiración, y lo reanalizaron como parte del sonido [u] para el fonema /*w*/ tanto en posición después de una *l*, como entre vocales. Canger propone lo siguiente:

> The process of <hu> entering the scene and its victory over plain <u/v> for /w/, can be traced in documents from the sixteenth century. I am working on a detailed study of this process in a number of longer and shorter documents from the period. But even at this point a fairly clear picture emerges from the material. Based on the occurrence of <v/u> versus <hu>, the documents can be grouped into three categories: in the first category, word initial /w/ and /w/ between vowels is never written <hu>; in the second it is always written <hu>; and in the third category there is variation between the two possibilities. Chronology plays a natural role in this picture: <u/v> is by far the prevalent way of writing /w/ until after 1565 when <hu> gradually takes over ("The origin of orthographic *hu* for /w/ in Nahuatl", 32).

Sus resultados son pertinentes para fechar el *Vocabulario* en el manuscrito de Tulane University, ya que se encuentran ejemplos en donde *hu*, y no *u* o *v* –que deben usarse según las reglas de Olmos–, aparece entre vocales en muchas palabras: *niteyxelehuia* 'cobdiciar / oculis'; *nitetlaxtlahuya* 'pagar'; *niteyztlacahuya* 'mentir a otro'; *nitlapehualtia* [Començar algo] y dar ocassion'. Por otro lado, se sigue utilizando también la forma sin *h* entre vocales, como en *ninotzicauazhuya* 'peinarse', *ninocennauatia* 'prometer sin voto', aunque con menos frecuencia, de manera que el *Vocabulario* se debe haber escrito en un momento en que estaba en una situación de cambio. Sin embargo, probablemente sería compuesto no antes de los últimos 25 años del siglo XVI.

Para resumir, de acuerdo con los juicios de Acuña, Smith-Stark y Hernández, entre otros, el manuscrito debe ser una copia ya tardía. No se puede descartar que podría ser copia tardía del *Vocabulario* del propio fray Andrés de Olmos. Sin embargo, las evidencias sugieren que no hay una relación

formal entre el *Arte* y el *Vocabulario,* a pesar de que viene con foliación continua. Dada la falta de precisión reflejada en el *Vocabulario,* y la confusión y errores en el análisis de los datos incluidos, parecería poco probable que fuera de la mano de Olmos, ni copia de una obra suya.

Queda sin contestar, sin embargo, quiénes lo podrían haber escrito. La creación de obras básicas para poder llevar a cabo la evangelización en lenguas indígenas, sobre todo en el caso del náhuatl, fue de alta prioridad para los españoles. Si uno ve las partes adicionales incluidas en el manuscrito después del *Arte* y antes del *Vocabulario,* se observan algunas posibilidades. Los primeros folios, el 225r, da combinaciones de prefijos verbales que podrían ser materiales de estudio o para memorizar, mientras que los folios 225v-227r contienen frases que podrían ser útiles para que los religiosos llevaran a cabo sus tareas de convertir a los hablantes del náhuatl; por ejemplo, *moca nitlaocoya* 'tengo compasión a ti', *amo nicnothuicanenequi yn notlatlacolo* 'finjo que no beo peccado'. También se incluye una lista de "Los nombres que daban a dios", seguramente útil para poder entender las metáforas que se usaban para nombrar a los dioses prehispánicos y de alguna manera transformarlas o desecharlas. En los f. 277v-279r, de manera relacionada, aparece una lista de los nombres de parentesco, vocabulario básico para entender la organización social de las familias y distinguir prácticas y correspondencias con los términos europeos.

Tanto Montes de Oca como Hernández, se han preguntado sobre las intenciones que hay detrás de la producción de este tipo de materiales. Hernández señala "¿cómo se le ocurrió redactar este diccionario bilingüe de una lengua viva como el náhuatl? [...] Sin duda, *la finalidad es práctica: ayudar a los misioneros en la evangelización*. ... el diccionario bilingüe surge como instrumento didáctico para el aprendizaje del latín y, después, de las diversas lenguas extranjeras. Se enmarca, por tanto, en la tradición del esfuerzo descriptivo y codificador que, sobre las lenguas vernáculas, trajo consigo el Renacimiento. Pero enfatiza que es un vocabulario concebido desde la lengua indígena (1790).

Por su lado, al considerar los difrasismos incluidos al final del *Arte,* en los folios 210v-224 v, Montes de Oca sugiere que también en este caso el propósito haya sido práctico; es decir, organizado por temas relacionados con las formas del

discurso de tradición indígena, para así poder incluirlos en los sermones y en otros materiales en la liturgia y acercar los mensajes a las concepciones de los pobladores de ese mundo. Según Montes de Oca:

> Las *metáforas* de Olmos consisten en 106 textos o párrafos integrados de manera desigual, incorporan los diferentes difrasismos bajo encabezados, algunos de ellos ambiguos. Algunos de los párrafos sólo enumeran los difrasismos sin más contexto, aunque puede presuponerse la intención de establecer los difrasismos que pueden definir o ser usados en materiales de evangelización para hablar de los diferentes referentes o de predicaciones más complejas (*Los difrasismos*, 680-681).

La lista de verbos que forman parte del *Vocabulario* puede ser el resultado de alguna tarea con una finalidad también práctica, asignada a un estudiante de la lengua, hacia fines del siglo XVI. Hernández llama la atención de la influencia de las *Introductiones latinas* de Nebrija en la organización de los materiales lingüísticos producidos en la Nueva España. En este caso, al aprendiz se le debe haber exigido crear materiales léxicos ordenados, para ponerlos a disposición de sus compañeros. Sin embargo, por lo menos dadas las consideraciones expuestas con relación al contenido del *Vocabulario*, parece evidente que al autor le faltaba la capacidad de reflexión y estudio del náhuatl, ya que no llegaba al nivel del análisis cuidadoso y profundo del trabajo lingüístico realizado por fray Andrés de Olmos.

Bibliografía

Acuña, René, "Noticia sobre los manuscritos del *Arte*", en *Olmos1985*, 275-299.

Baudot, Georges, *Utopie et histoire au Mexique,* Toulouse: Privat, 1997.

Beristáin y Souza, José Mariano, *Biblioteca hispano americana septentrional*, o, *Catalogos y noticias de los literatos que o nacidos o educados, o florecientes en la America Septentrional española, han dado a luz algún escrito, o lo*

han dejado preparado para la prensa, México: Imprenta de Valdés, 1816-1821.

CANGER, UNA, *Five Studies Inspired by Nahuatl Verbs in –oa.* Copenhaguen: The Linguistic Circle of Copenhaguen, 1980 (Travaux du Cercle Linguistique de Copenhague, 19).

___________,"The origin of orthographic *hu* for /w/ in Nahuatl", en *Ancient Mesoamerica*, 22, 2011, 27-35.

DAKIN, KAREN, "The organization of the verbs in the *Vocabulario* of the Tulane Manuscript of Olmos' *Arte"*, ponencia presentada en el V Congreso Internacional de Lingüística Misionera, Mérida: UNAM, , 6 de marzo, 2007.

____________, "El Vocabulario del Ms. Del Arte de Olmos de la Universidad de Tulane: ¿Es una herramienta válida para estudiar la derivación verbal en el náhuatl?", en *De Morfología y temas asociados, Homenaje a Elisabeth Beniers Jacobs,* ed. de Francisco Arellanes Arellanes, Sergio Ibáñez Cerda y Cecilia Rojas Nieto, México: Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 2011 47-56.

DE PURY, SYBILLE, *Le Vocabulaire de* l'Arte de la lengua mexicana *de Andrés de Olmos*, Editions sur Supports Informatiques. http://www.sup–infor.com/dico/Olmos_V/Olmos_V.zip]

GARCÍA ICAZBALCETA, JOAQUÍN, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*,ed. de Agustín Millares Carlo, Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1954.

GATES, WILLIAM E., "Linguistics", en *The William Gates Collection: manuscripts, documents, printed literature relating to Mexico and Central America…,* New York: American Association, Inc, 1924.

HERNÁNDEZ, ESTHER, "En torno al diccionario americano más antiguo: El *Vocabulario* de verbos nahuas de fray Andrés de Olmos (1547)", en *Filología y lingüística, Estudios ofrecidos a Antonio Quilis,* vol. II. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas Universidad Nacional de Educación a Distancia, Universidad de Valladolid, 2005, 1779-1794.

[HERNÁNDEZ TRIVIÑO DE] LEÓN-PORTILLA, ASCENSIÓN & MIGUEL LEÓN-PORTILLA, "Estudio introductorio", en Andres de Olmos, *Arte de la lengua mexicana,* edición, estudio

introductorio, transliteración y notas de Ascensión y Miguel León-Portilla, Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1993, [1547] xi-lxxxvii.

LEÓN-PORTILLA, MIGUEL, "Prólogo", en Andrés de Olmos, *Arte para aprender la lengua mexicana,* , en Olmos 1972, 5-14.

MENDIETA, JERÓNIMO DE, *Historia eclesiástica indiana,* 4 vols., Mexico: Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1945 [ca. 1596], 93-101.

MOLINA, ALONSO DE, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana,* 4a. ed., México: Porrúa, 1970 [ed. facsimilar, 1571].

MONTES DE OCA, MERCEDES, *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII,* México: Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 2013.

OLMOS, ANDRÉS DE, *Grammaire de la langue nahuatl ou mexicaine composée en 1547 et publiée avec notes éclaircissements, etc., par Rémi Siméon,* Paris: Imprimerie National, xv + 273, 1875 [1547].

__________________, *Arte para aprender la lengua mexicana publicada con notas, aclaraciones, etc., por Rémi Siméon, París, 1874,* prólogo y versión al castellano de Miguel León-Portilla, Jalisco, ed. de Edmundo Laviña Levy, 1972 [ca.1547].

__________________, *Arte de la lengua mexicana y vocabulario,* introducción, advertencias, paleografía y apéndices de Thelma D. Sullivan, ed. de René Acuña, México: UNAM, 1985 [ca. 1547].

______________________, *Arte de la lengua mexicana,* edición, estudio introductorio, transliteración y notas de Ascensión y Miguel León-Portilla, Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1993 [1547].

PILLING, JAMES C. "The Writings of Padre Andres de Olmos in the Languages of Mexico", en *American Anthropologist,* VIII.1, 1895, 43-60.

SMITH STARK, THOMAS C., "Apuntes sobre la lexicografía novohispana", en Handout, UNAM, 1992 [Ponencia presentada en las Jornadas Lingüísticas].

_________________________, "Un *stemma* Arte para aprender la lengua mexicana *(1547)* de Andrés de Olmos", en I. Guzmán Betancourt, P. Máynez, A. H. de León-Portilla (coords.), *De historiografía lingüística e historia de las*

lenguas, México: Siglo XXI Editores/ Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 2004, 143-168.

SULLIVAN, THELMA D.,"Introducción", en Olmos 1985, 3-19.

TORQUEMADA, JUAN DE, "Capítulo XXXIII", en *Monarquía indiana, de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblazones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra,* Lib. XIX, ed. de Miguel León-Portilla, 7 vols. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1973-1983 [1615].

VIÑAZA, CONDE DE LA, *Bibliografía española de lenguas indígenas de América.* Madrid: Establecimiento tipográfico "Sucesores de Rivadeneyra", 1892.

MÁS ALLÁ DE LA NAHUATLIZACIÓN DEL CRISTIANISMO

Mercedes Montes de Oca Vega
Seminario de lenguas indígenas
Instituto de Investigaciones Filológicas
Universidad Nacional Autónoma de México

Introducción

En la evangelización que se llevó a cabo en la Nueva España, además de aprender las lenguas indígenas, los primeros evangelizadores profundizaron en la comprensión de otros recursos para construir un discurso que fuera aceptado. El empleo de la lengua náhuatl, en la elaboración de los materiales de la evangelización, tuvo dos finalidades: por una parte, era urgente transmitir la ideología católica de manera más efectiva y verosímil y por otra, se requería legitimar el discurso cristiano ante los ojos de los indígenas para que fuera considerado como propio y admitido con menos reservas.

A pesar de que el náhuatl tuvo el estatuto de lengua general, no hubo impedimento para la elaboración de materiales de evangelización en otras lenguas indígenas. La necesidad de conocer a fondo la lengua náhuatl, para transmitir el mensaje católico de una manera más efectiva y verosímil, fue el motivo principal de la colaboración que se llevó a cabo entre los colegiales de Tlatelolco y los evangelizadores.

Los buenos oficios de los indígenas educados en el Colegio de Tlatelolco fueron indispensables para los evangelizadores en la creación, traducción, adaptación y reutilización de recursos nativos como los difrasismos, mal llamados "metaphoras", como los califica el propio Sahagún: "*Ic vmpoalli omei capitulo, vncan mjtoa: cequi machiotlatolli, in jtoca metaphoras, in ohouj tlatolli: ioan in jmelaoaca, in jcaquiztica*"[1] (Sahagún, *Florentine Codex.*, libro VI, 241).

Cabe señalar que la mencionada cooperación de los letrados indígenas también abarcó otros recursos lingüísticos, discursivos y estilísticos de la lengua náhuatl. A todo este conjunto de procedimientos es necesario denominarlo "la nahua-

[1] Capítulo 43 aquí se dice de algunas palabras ejemplares llamadas metaphoras, son palabras difíciles y de su derechura, de su comprensión (traducción propia).

Esther Hernández y Pilar Máynez (editoras.), ***El Colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, lenguas y culturas***. Ciudad de México: Editorial Grupo Destiempos, 2016.

tlización del cristianismo", retomando la expresión acuñada por Charles Dibble, conocido investigador norteamericano y cotraductor de la única traducción completa del *Códice Florentino*. El mencionado investigador denomina "la nahuatlización del cristianismo" al uso del "*estilo* literario nahua y de las metáforas del náhuatl" (Dibble, "The nahuatlization of Christianity", 227), en la elaboración de sermonarios, doctrinas confesionarios y materiales semejantes. Es decir, esta designación se refiere al empleo de patrones básicamente estilísticos del náhuatl en la construcción del discurso evangelizador. Sin embargo, fue Louise Burkhart quien se interesó por el estudio de las dimensiones de aquello que estaba definido de manera incierta como "la nahuatlización del cristianismo".[2]

Cabe mencionar que los escasos estudios sobre los procesos puntuales que se agrupan bajo la denominación aludida se centran en tres aspectos: los difrasismos, las metáforas y los paralelismos. Estos tres temas son analizados al azar y sin establecer diferencias en los tipos y características de cada uno de ellos.

El objetivo del presente capítulo es proponer la existencia, además de los ya mencionados, de otros recursos lingüísticos y discursivos que deben ser considerados fundamentales en la nahuatlización del cristianismo.

De tal suerte, proponemos incluir procesos de creación o formación de palabras, en los cuales se encuentran los neologismos y los préstamos, cuya formación requirió el conocimiento profundo de mecanismos morfosintácticos específicos como la flexión, la derivación, la incorporación y la composición en lengua náhuatl.[3]

Hay procesos muy puntuales a nivel discursivo,[4] como la deixis, la paráfrasis, la repetición, la reflexión metalingüística, la atenuación y la intensificación. Para los fines y límites del presente capítulo, nos centraremos en algunos procedimientos para la construcción de neologismos nominales, principalmente aquellos de realización morfosintáctica.

---

[2] Entre los trabajos que reflejan su búsqueda por identificar los parámetros de tal nahuatlización en los textos de evangelización, podemos citar a Burkhart ("The Solar christ in Nahuatl Doctrinal Texts of Early Colonial Mexico"; *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral dialogue in Sixteenth Century Mexico*; *Holy Wednesday: A Nahua Drama from Early Colonial Mexico*).

[3] Los procedimientos mencionados no son los únicos que podemos incluir. Existen, por ejemplo, temas como las modificaciones del orden sintáctico, la restricción o disminución en el uso de las partículas y la desemantización de formas verbales.

[4] Cuando hablamos de analizar los recursos discursivos no se trata de describir los temas que aborda el texto examinado, tampoco se trata de hacer la paráfrasis del contenido.

Las motivaciones analógicas, perifrásticas y metafóricas son fundamentales para la elaboración de una tipología de neologismos, desde el punto de vista semántico.

Antes de abocarnos a la explicación y ejemplificación de los procedimientos mencionados, haremos una somera revisión de dos procesos que hasta ahora se reconocen como característicos de la nahuatlización del cristianismo: los difrasismos y las metáforas.[5] Esto es con el objeto de identificar diferencias estructurales, así como características específicas tanto de los difrasismos, como de las metáforas empleadas en los textos de evangelización.

1-LOS DIFRASISMOS

Los difrasismos son estructuras léxicas que se forman por yuxtaposición de dos o más lexemas asociados para construir una unidad de significado distinta o semejante a la unión de los integrantes. Los dos (o más) términos del difrasismo tienen una pertenencia necesaria y la relación semántica entre ellos puede ser de diversos tipos: oposición, sinonimia, complementación, interdependencia y génerico específica. Una de las características importantes es que son estructuralmente simétricos; perfilan[6] un aspecto del referente que denominan.

Se empleaban en ocasiones rituales institucionales y eran más frecuentes en textos como los llamados *huēhue'tla'tōlli* o 'discursos de ancianos', que pueden ser considerados eventos comunicativos formales. Una de las funciones más destacadas de los difrasismos es nombrar referentes significativos para asignarles un estatuto honorífico. Al contexto de enunciación se le consideraba especial en relación a la institucionalidad o ritualidad, por ser ésta una manera de establecer una comunicación privilegiada con seres divinos.[7]

Los difrasismos no sólo están representados por una clase gramatical; podemos hablar de difrasismos nominales,

---

[5] El recurso del paralelismo es un proceso más complejo y su explicación requiere condiciones que van más allá de los límites de este ensayo.

[6] Por perfilar, entendemos la selección de un componente o rasgo semántico para construir una esquematización de sentido.

[7] Para una explicación más extensa y detallada sobre los difrasismos, veáse Mercedes Montes de Oca, *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII*, México: IIFL, UNAM, 2013.

verbales e, incluso, compuestos por partículas, formas locativas y adverbiales.

Su difusión y extensión era amplia e incluso existen registros visuales en esculturas de piedra y en códices.

DIFRASISMOS PREHISPÁNICOS

(1) *in pochotl in āhuēhuētl*
la ceiba - el ahuehuete = la protección de los ancestros.
(2) *in ātl in metlatl*
el agua - el metate = el papel de la mujer en la elaboración de alimentos (principalmente como echadora de tortillas).
(3) *itqui mama*
cargar - portar = hacerse cargo del destino de los hombres, gobernar.
(4) *pitza mamali*
soplar - barrenar = nacer.

Los difrasismos mantuvieron su presencia después del contacto entre indígenas y españoles, justamente en los textos de evangelización. Se puede decir que sufrieron cambios en una segunda etapa para adaptarse al nuevo momento histórico, por ello se habla de recontextualización al empleo de los difrasismos en el contexto católico, en los ejemplos (5) y (6) la palabra *totēcuyo* 'nuestro señor' y 'Dios' sirven para establecer el nuevo contexto de uso.

(5) *in itetzin*
in iquauhtzin in totēcuyo (Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, 14)
el palo, la piedra de nuestro señor.
(6) *in ihiyotzin*
in itlahtoltzin Dios (Mijangos, *Espejo divino*, 12)
el aliento, la palabra de Dios.

1.1 DIFRASISMOS NUEVOS[8]

La inclusión de los difrasismos en los textos de evangelización no se llevó a cabo de manera unívoca y automática, fue necesario recurrir a la construcción o creación de nuevos difrasismos. Estructuralmente, se empleó la forma: dos lexemas yuxtapuestos que construyen una relación de sentido, anclada directamente al ámbito cristiano sin pasar por una conceptualización prehispánica. Semánticamente, los referentes a los que aluden dichas formas constituyen conceptos y aspectos del universo católico.

(7) *Yectlalpantçinco*
Xochitlalpan
en el lugar de lo bueno en la tierra, en la tierra de las flores.
(8) *titeotl*
toquichtli (Gante, *Doctrina christiana en lengua mexicana*, 117r)
tú, Dios, tú varón
(9) *tlatlacolli*
tlapilchihuali
pecados, faltas (Alva, *Confessionario mayor y menor en lengua mexicana*, 63)

Para llevar a cabo el proceso de construcción de los difrasismos o pares, se emplearon diversas estrategias:

a) Proceso de refuncionalización de difrasismos, es decir, la adjudicación de un nuevo valor asignado a aquellas formas ya existentes en los textos nativos,[9] en el contexto de significación cristiana. La estructura paralela se mantiene, y se asegura el sentido que se le asigna a las palabras empleadas a través de una estrategia metalingüística[10].

Cualli- yectli

---

[8] El tema de los difrasismos en la evangelización se trata con más amplitud en Mercedes Montes de Oca, "Los difrasismos en la literatura de evangelización", ed. de Mariana Masera y Enrique Flores, *Ensayos sobre literaturas y culturas de la Nueva España*, México: IIFL, UNAM, 2009, 89-112.

[9] Por ejemplo, los *huēhue'tla'tōlli*.

10 El empleo de recursos léxicos que remiten a la reflexividad del lenguaje está presente en los textos de evangelización. Formas como *i-toca* (3aPOS-nombre) 'su nombre es' *qu-i'to-z-nequi* (3O-hablar-F-querer) 'quiere decir', *mo-tenehua* (3REF-llamar) 'se llama', *i-tocayo'can* (3POS-nombre-POS-LOC) 'lugar que tiene por nombre'. Dichas unidades metalingüísticas se emplean de manera formulaica y tienen una doble función; construyen el nuevo sentido en náhuatl y establecen la equivalencia con el español. F-futuro, LOC-locativo, O-objeto, POS-posesivo REF-reflexivo.

(10) *qualtihuani*
yectihuani itoca Virtudes (*Doctrina*, 9v)
Lo que es bueno, lo que es recto, se llaman Virtudes.
(11) *Yn amo qualcan*
yn amo yeccan ytocayucan infierno (*Doctrina*, 13)

El lugar no bueno, el lugar no recto, se llama el lugar del infierno.

b) Otra estrategia es la incorporación de préstamos. Se construye un difrasismo con uno de los términos en español y otro en náhuatl[11], la función del término en español es anclar la referencia e impedir que el significado sea ambivalente.

(12) *in ipassion*
in itlaihiouilitzin
su pasión, su sufrimiento. (Molina, *Doctrina Cristiana en lengua mexicana*, XXr)
(13) *mictlan*
infierno (*Doctrina,* 1548, 51)
c) Asimismo es posible tener una resemantización léxica a través de la adición de un tercer término al difrasismo para asegurar el desplazamiento de sentido.
(14) *In temachtilli ca teuiutica ocotl*
tlauilli (Sahagún, *Psalmodia christiana*, 11r)
la doctrina es el ocote, la luz espiritual.
(15) *yn tlilhtic*
yn catzaoac yn tlauelilocayutl
lo negro, lo sucio, la maldad. (*Tratado sobre los siete pecados mortales,*[11])

d) También podemos considerar a aquellos que eran desemantizados. Los difrasismos preservan el valor puramente denotativo al emplear únicamente su sentido literal. Esto se lleva a cabo mediante el blanqueamiento semántico, dicho mecanismo consiste en vaciar de contenido una palabra para sustituirlo por otro que responde al nuevo contexto de uso.

(16) *oquitlapoque in intop*
in impetlacal (*Psalmodia christiana*, 22r)

11 Para más información sobre los difrasismos que incluyen préstamos, véase Mercedes Montes de Oca, "The impact of language contact in Nahuatl couplets", ed. de Karen Dakin, Natalie Operstein y Claudia Parodi, *Language Contact and Change in Mesoamerica and Beyond*, Amsterdam: John Benjamins (en prensa).

abrieron su bolsa, su petaca.

El difrasismo *in toptli in petlacalli* designaba lo que se ocultaba a los ojos, dada su valoración especial o secreta. En (16), se focaliza la literalidad aunque el simbolismo se mantiene como información de fondo, ya que son los Reyes Magos quienes abren la bolsa y la petaca, repositorios en los que guardan los regalos al niño Dios recién nacido. Este difrasismo se desemantiza parcialmente al preservar la denotación (su sentido literal), pero conserva, en cierto modo, la connotación respecto a la valoración de lo guardado. Así, sólo se nahuatliza la forma, pero no el sentido.

2. LAS METÁFORAS

Otro de los procesos fundamentales en la nahuatlización del cristianismo son las metáforas, que constituyen un apartado diferente de los difrasismos.[12]

Hablar de metáforas siempre es complicado porque no se sitúa o se contextualiza el marco teórico desde el cual se define y se analiza lo metafórico. También es muy útil situar las métaforas a nivel cultural y social, en este caso en el marco de la evangelización y de la transmisión de la ideología católica.

En consecuencia, se puede decir que hay metáforas establecidas en la liturgia católica que son retomadas y recreadas en los textos nahuas de evangelización, por ejemplo el simbolismo de la luz y la oscuridad está profundamente arraigado en la ideología católica (Burkhart, "The Solar Christ", 236).

Metáfora de la luz = cristianismo es luminosidad, por lo tanto, es bueno.

(17) *in oquimottili in itlaçoconetzi* *cenca tlanestia*
in cenca pepetlaca
(*Psalmodia christiana*, 64v)
vio a su amado hijo que alumbraba mucho, que resplandecía mucho.
(18) *Auh ca yuan in qualtin* (*Doctrina,* 45v)

---

[12] Para una explicación más puntual del porqué los difrasismos no son metáforas veáse Montes de Oca (2013), en especial el capítulo 1.

yectin yn innacayo ca cenca tlanextiz
yn icoac titozcalizque

los cuerpos de los buenos, de los rectos resplandecerán mucho cuando resucitemos.

Metáfora de la oscuridad = diablo es oscuridad, por lo tanto, es malo.

(19) *auh in axcan in tehuatl*
in titlayuualiztlatquihua
in cenca titliltic
in cenca ticatzauac
titlacatecolotl (*Doctrina Cristiana en lengua mexicana*, 75r)
ahora tú, dueño de la oscuridad, tú, el muy oscuro, tú, el muy sucio, tú, *tlacatecolotl.*

Otra metáfora recurrente es la que se refiere al encierro, que se equipara con el dominio del demonio.
(20) *niman vmpa mouicac in icha vei tlacateculutl*
vmpa oquimocaltzacuili in centlani
in centlaioaia
luego fue allá a la casa del gran tlacatecolotl, allá lo encerró en el abismo, en la más completa oscuridad.
(*Psalmodia christiana*, 62v)
(21) *ynic occan oquimotlalili yn touey tlatocauh yn Dios nican tlalitic tçacutica: yehuatli ytocayucan infiernos*
(*Doctrina,* 12r)
el segundo lugar que puso nuestro gran señor dios aquí, encerrado enmedio de la tierra, es el lugar que se llama infiernos.

Asimismo la contraparte de la conceptualización anterior es la religión como salvación.
(22) *yn aqui tlaneltocaz yuan moquatequiz maquixtiloz*
(*Doctrina,* 79v)
aquél que tenga fe y se bautice será salvado.

La elaboración de metáforas susceptibles de explicar los conceptos básicos del cristianismo fue una tarea ardua, sobre todo si se considera que el lenguaje religioso es altamente simbólico, cuestión que complica el establecimiento de los marcos de referencia necesarios para su comprensión. Así, de acuerdo con Jablonski: "Sophisticated responses to religious language also depend on becoming familiar with the network

of relations that religious expressions have with each other and their implication about emotional reactions to major landmarks and experiences in life" (Jablonski *et al.*, "Metaphor Theories", 290).

Otro campo donde es posible identificar metáforas es en el uso de expresiones nativas para aludir a conceptos cristianos; por ejemplo, Dios es caracterizado en función de los términos empleados para nombrar a *Tezcatlipoca*, o los profetas y ministros de la iglesia identificados con los '*tlamatinime*':

(23) *cenquizcanehmatiliztlamatini* Sanct Pablo
(Mijangos, *Espejo divino*, 506)
el absolutamente prudente maestro San Pablo.
(24) *in tlamatini Salomon* (*Espejo divino*, 507)
el maestro Salomón.

El agua bendita, empleada en el bautismo, se considera agua verde azul, en una clara referencia al ámbito prehispánico ya que estos colores se utilizaban para hacer referencia a un objeto o persona valiosos.

(25) *Chalchimmatlalatl Baptismo*
el agua verde-azul del bautismo. (*Psalmodia christiana.* 1v)

La metáfora también está presente en la construcción lingüística de lugares sagrados: el cielo, el infierno, el paraíso, el limbo. Por ejemplo, para el infierno se empleó la analogía y se eligió el nombre nativo con el que se conocía al inframundo *Mictlan*. Sin embargo, fue necesario resemantizar este concepto para que se convirtiera en una fiel representación del infierno cristiano. Así, este espacio se construye a través de metáforas que enfatizan lo terrible del lugar.

(26) *Ca in vmpa yn mictla vmpa cenquiztoc in tlacuiutl*
vmpa mocemacitoc in maianaliztli
vmpa moceniacatitoc in iauiutl
in vmpa acan tlanqui in cuculiztli
ic cenca tetlaihiouiltia in toiaoua
in iehoanti tlatlacateculu in ompa mictla (*Psalmodia christiana*, 17v)
allá en el Mictlan,
allá está la absoluta esclavitud
allá se extiende por completo el hambre
allá sobreviene por completo la guerra

allá en ningún espacio se acaba la enfermedad, por esto nuestros enemigos, ellos, que son los demonios hacen sufrir mucho a la gente allá en el Mictlan.

Para el paraíso no se empleó un proceso de analogía porque no había un lugar que expresara esa cercanía conceptual. De tal suerte, se usa el préstamo pero aún así, fue necesario resemantizar esta palabra ajena. La metáfora base, a partir de la cual se construye el significado, es el paraíso como un lugar de bienestar y abundancia.

(27) *ca cecni oquimotlalili yectlali : ytoca Parayso terrenal:*
cenca yecan:
cenca qualcan
uel tentica yn ixquich qualli
yectli
tepaquilti nouyan cemanauac ca
ca yn ixquich in xuchiqualli yuan yxquich xuchitl
yxquich quauitl
yuan in occequi cenca chipahuac
cenca ahuyac
cenca tzopelic
ca cenca quipanauia yn occequi nican tlalticpac yuan
nouian cemanauac tiquitta (*Doctrina,* XXVIr)
en un lugar pusó una tierra buena, se llama Paraíso terrenal, muy excelente lugar, muy agradable lugar. Bien lleno de todo lo bueno, lo recto (que) alegra a la gente por todas partes del mundo.
Allá hay todas las frutas y todas las flores, todos los árboles y otras cosas muy puras, muy olorosas, muy dulces que sobrepasan a otras que aquí vemos en la tierra.

3-RECURSOS LINGÜÍSTICOS EN LOS TEXTOS DE EVANGELIZACIÓN

En la construcción de la nahuatlización del cristianismo fue necesario el conocimiento profundo de la lengua náhuatl y de sus diferentes procesos lingüísticos. Ante la necesidad de cristalizar los conceptos católicos en formas nahuas estructuralmente correctas, fue necesaria la colaboración entre los indígenas educados en el Colegio de Tlatelolco y los evangelizadores más versados en lenguas indígenas. Es preciso aclarar que no todos los textos producidos en náhuatl, con fines de evangelización, son traducciones de textos católicos latinos o

hispanos ya existentes. Alrededor de las producciones textuales en náhuatl hubo todo un proceso de recreación, adaptación y modificación de las fuentes evangélicas occidentales para elaborar textos nuevos. De tal suerte, hubo algunos procesos lingüísticos que se emplearon con mayor frecuencia en la elaboración de los mencionados materiales.

3.1 UNIDADES ONOMASIOLÓGICAS

La creación de neologismos en lengua náhuatl fue un proceso indispensable para la transmisión de la ideología católica. Es justamente esta estructura lingüística una de las más productivas, en cualquier situación de contacto de lenguas, para nombrar nuevas realidades físicas o espirituales, introducidas en el universo conceptual de la lengua destino. Así los neologismos son la vía para acceder y establecer universos culturales desconocidos.

Es posible llevar a cabo una clasificación respecto a los procedimientos empleados para la construcción de los neologismos[13] en el contexto particular de la evangelización en la Nueva España. Inicialmente, se pueden dividir en aquellos de corte morfológico y los que se ubican en el espacio sintáctico. Los morfológicos se realizan mediante la adición de afijos. Al ser el náhuatl una lengua polisintética con procesos aglutinantes, la afijación es un recurso habitual de creación léxica. De tal suerte es posible comparar los diversos afijos que se emplean en la formación de palabras y reflexionar sobre la productividad de estas formas. Incluso, se podría hacer un estudio del corpus de evangelización y medir la productividad en relación a la frecuencia de los afijos "mientras existan más palabras con cierto afijo, más productivo será el mismo" (Baayen y Lieber, "Productivity and English Derivation", 802).

Presentamos algunos sufijos que fueron empleados para la creación de neologismos y, aunque no se ha llevado a cabo una prueba cuantitativa para medir su productividad, éstos son sufijos con múltiples ocurrencias: *-liztli, -tica, -loca, -loni.* El producto, en todos los casos, son nominales con diferentes

[13] En esta exposición sólo nos referiremos a algunas cuestiones semánticas, pero no se tratarán a fondo los cambios de significado o las maneras en las que esto ocurre en el caso de los neologismos.

configuraciones semánticas. Los sufijos mencionados no son los únicos medios de formación de palabras, pero la selección se basó en su mayor productividad.[14]

EL SUFIJO –LIZTLI[15]

Junto al sufijo *–lli*, el sufijo *-liztli* constituyó una de las estrategias más productivas en la creación, traducción y adaptación que se llevó a cabo en la creación conceptual del catolicismo en el México colonial. Los nuevos nombres son deverbales, cuya direccionalidad en la formación es fácilmente perceptible: el sufijo *–liz*, añadido a la raíz, más el sufijo absolutivo *–tli*.

Los deverbales en *–liztli* suponen una trayectoria de sentido en la que se focaliza el proceso. Así, se traducen como nombres de acción 'el acto de'. Así,

> Los verbales acabados en *–liztli* significan lo que significan los de la lengua latina, acabados en tio, como operatio, aunque estos Mexicanos significan también muchas veces el termino de la accion. Tetlaçò*tlaliztli* significa el acto de amar y el amor (Carochi, *Arte de la lengua mexicana*, 182, 188).

Se prefieren bases transitivas en los sustantivos terminados en *–liztli*, aunque también hay ejemplos con bases intransitivas *paquiliztli, nemiliztli*; por lo tanto, la transitividad no es un argumento para justificar este proceso de formación de palabras.

28) *tlaneltoquiliztli* - artículos de la fe, fe
29) *mahuiztiliztli* - reverencia, dignidad
30) *yectiliztli* - gracia, virtud, bondad
31) *tlatlatlauhtiliztli* - oración
32) *cemicac yoliliztli* - inmortalidad (vida eterna)

---

[14] Considero el concepto de 'productividad lingüística' desde una perspectiva más cualitativa como: "The productivity of a word-formation process can be defined as its general potential to be used to create new words and as the degree to which this potential is exploited by the speakers, Productivity can be assessed by various methods, both corpus based and dictionary based" (Plag, "Productivity", 127). Los textos de evangelización son una fuente inmejorable para hacer evaluaciones sobre la productividad y la relación entre el estado de lengua y las reglas morfológicas de formación de palabras.

33) *cuallachihualiztli* - obras buenas

El sufijo –tica

Este sufijo es un instrumental que se adiciona a los nombres para indicar el medio por el cual se usa el objeto o instrumento. Habitualmente se refiere a objetos concretos relacionados.

Tetica 'con piedra o con piedras' (Molina, *Vocabulario en lengua mexicana*, 107v)

victica 'con coa, o pala de roble para labrar la tierra' (157v)

En los textos de evangelización, las estructuras no son objetos concretos, como se ve en (35)-(36).

34) *Tlatlacoltica* - con pecado
35) *Teoyotica* - divino, divinidad, espiritual
Las formas con el sufijo *–tica* generalmente no van antecedidas por *in* como en (36).
36) *Yehica ca a'mo tlaneltoquiliztica otlanextililoque ahmo tlahuililoque* (Mijangos, *Espejo divino*, 368)
Porque no fueron iluminados con la fe no fueron esclarecidos.
En los neologismos, la distribución preferida es después del nominalizador *-liz*, el cual ya se trató con anterioridad.
37) *Tlatlatlauhtiliztica* - con, a través de la oración.
38) *Tlalnamiquiliztica* - a través de la meditación.
39) *Teoyectiliztica* - con la Gracia.
40) *Icnoyohualiztica* - con compasión, compasivamente.
41) *Neltoquiliztica* - con la fe.

Respecto a los neologismos católicos, se observa que esta formación es la que se emplea para construir nombres con sentido abstracto y, a la vez, con lectura adverbial equiparable a los adverbios terminados en *–mente*, en español.

Es posible pensar que este sufijo pudo haber sufrido una gramaticalización, cuya evolución pasó de la selección preferida de objetos concretos a conceptos abstractos, generalmente nuevos y con cierto grado de abstracción (básicamente neologismos con *–liztli*). Así, en el náhuatl de evangelización, se emplean dichos neologismos como modificadores con función adverbial o como sustantivos plenos; sin embargo, estas formaciones de instrumental ya estaban presentes antes

del contacto. Un ejemplo que proviene de Carochi *hueï nopechtëquiliztica*[16] *'con mi gran inclinación', 'gran inclinación'* (GDN), muestra el sustantivo deverbal con *–tica*.

La innovación consistiría en el desplazamiento semántico. El significado del sustantivo *nepechtequiliztli* para Carochi es 'inclinarse', mientras que para Molina (69r) es "inclinación o abatimiento del que se humilla y abate" y en la sección de español-náhuatl de su diccionario se lee, "ynclinación tal". *tolololiztli, nepacholiztli nepechtequiliztli* (74v).

Respecto al acto de inclinarse, el desplazamiento semántico consiste en retener sólo el aspecto o modo (humillación, humildad), señalado por Molina. Así la inclinación ya no es parte de la configuración semántica de *nepechtequiliztica*, se transforma en una forma adverbial, en cuya traducción se emplea el sufijo derivativo *-mente* o la locución adverbial 'con'. De tal suerte, la función instrumental no sólo queda oscurecida, sino transformada como en la siguiente construcción[17]:

(42) *Quimolhuiliaya nepechtequiliztica choquiztlatlauhtica*[18]
deziale con humildad y llorosa oración (Anunciación, *Doctrina christiana muy cumplida*, 45).

LOS SUFIJOS –LONI Y –LOCA

Estos sufijos presentan una configuración semántica próxima con el sufijo *–tica,* en relación con el carácter instrumental.

En una rápida revisión del diccionario morfológico que hizo J. Campbell (1980), basado en el diccionario de Molina, encontramos varios ejemplos con *–loni*. Algo sorprendente es que la gran mayoría de los sustantivos son neologismos referentes a la nueva realidad material. Podría decirse que los nominales construidos a partir de *–loni*, son preferentemente 'neologismos culturales'.

16 Nótese que la construcción es con *no-* (1aPOSsg) y no con el prefijo recíproco *ne-* , empleado en la formación de deverbales. La traducción sería 'con mi gran inclinación'.
17 Es interesante reflexionar sobre el papel que tuvo el contacto con el español en los tipos de innovaciones como la mencionada.
18 Esta también es una forma neológica.

43) *tlacohualoni* moneda
44) *xocomecayectiloni* podadera (cuchillo para podar viñas)
45) *netlammatiloloni* cepillo de dientes
46) *neitonalpopohuaniloni* pañuelo para limpiarse el sudor
47) *netlaliloni* silla
48) *tlateputzminaloni* clavo de hierro

Es difícil asegurar que la productividad del sufijo −*loni* haya sido mayor antes o después del contacto, porque el diccionario de fray Alonso de Molina ya contiene muchas de las voces nuevas que se emplearon en la elaboración de los textos de evangelización. Por lo tanto, es necesario hacer búsquedas exhaustivas para dar cuenta del estatuto de los sufijos –*loni* o −*loca* respecto al uso y sentido que tenían antes y después del contacto.

El sufijo −*loni* se forma mediante la adición de *-ni* (eventual) a la forma pasiva para construir una forma deverbal eventual que puede usarse tanto con animados, como con inanimados. Respecto al sentido, se puede parafrasear con la locución 'algo que es', 'algo que puede ser' o 'algo que debe ser' y, al traducirlo, puede emplearse la forma participial de tipo adjetivo con terminación en –*ible, able*.

En las creaciones léxicas de la evangelización, vemos que el sentido puede cubrir un rango de significación que va desde formas 'más adjetivas' hasta formas con sentido 'más nominal', se cubre así el espacio semántico de la forma eventual del impersonal (*cualtihuani, micohuani*) y se resalta el valor instrumental de estas formas léxicas.

Con el sufijo *-loca*, se construyen nombres de objeto que necesariamente van poseídos, y se puede considerar que estos nombres son la forma poseída de los deverbales eventuales (−*loni)* (Launey, *Catégories et opérations dans la grammaire Nahuatl*, 589), en los cuales está en prominencia el valor de instrumentalidad.

La interpretación y traducción aproximada en español se logra mediante un proceso perifrástico, "digno de ser…" o directamente como producto de una nominalización, como un sustantivo deverbal- 'oración', 'respeto'.

–loni

49) *tlatlatlauhtiloni* oración

50) *cenquizcaixtililoni* digno de ser totalmente respetado
51) *neteotiloni* digno de ser adorado
52) *yectenehualoni* digno de ser alabado, cosa loable
53) *mahuiztililoni* digno de ser honrado

–loca
54) *yn itlamachtilocatzin yn ittalocatzin yn totecuiyo* (Anunciación, *Doctrina christiana muy cumplida*, 58)
la bienaventuranza y la visión de nuestro señor
55) *yn imahuiztililoca yn totecuyo Dios*
la honra de nuestro señor

COMPOSICIÓN

La composición y la incorporación son los dos procesos de factura sintáctica[19] que fueron más productivos en la creación de neologismos.

La composición nominal es un proceso mediante el cual dos o más raíces nominales se unen para formar un predicado complejo. En una revisión somera es posible reconocer elementos compositivos con alta productividad, por ejemplo, raíces como –*teo*–, –*yol*–, –*nel*–, –*cual*–.

56) *tlamahuiçollachihualli* milagro (Mijangos, *Espejo divino*, 369)
57) *teotlatolmatinime* conocedores de la palabra sagrada (*Psalmodia christiana*, 20v)
58) *teutenauatilli* mandamientos (*Doctrina*, 80r)
En la composición, la perífrasis es uno de los procesos semánticos preferidos para la formación de nuevas palabras.
59) *qualnemilizyotl* (*Espejo divino*, 357)
cual-nemiliz-yotl
bueno-vida-ABSTR
virtuosidad

Sin embargo, la composición no sólo fue un proceso indispensable en la creación del léxico nuevo, también sirvió de vehículo a las estructuras perifrásticas que expresan las complejas ideas del catolicismo.

[19] La composición puede considerarse un proceso léxico-sintáctico.

60) *in teotlaneltoquiliztemachtilli* (León, *Camino del Cielo*, 1r)
teo-tlaneltoquiliz-temachtilli
teo-tla-nel-toqui-liz-te-machti-l-li
dios-Oindin-recto-seguir-NOM-Oindan-enseñar-NOM-ABS[20]
La sagrada doctrina (enseñanza) de la fe
61) *icenquizcamahuizteotlatoltzin totlaçomaquixticatzin Jesu Christo* (*Camino del Cielo*, 1v)
i-cenquizca-mahuiz-teo-tlatol-tzin to-tlaço-maquixti-ca-tzin Jesu Christo
3POSsg-completamente-admirable-Dios-palabra-HON1POSpl-amado-liberar-PART-HON
Las absolutamente admirables palabras sagradas de nuestro amado salvador Jesucristo.

Una particularidad distintiva de los neologismos del náhuatl de evangelización es la complejidad de las formas compositivas, que pueden llegar a tener varios componentes.

62) itlaçomahuiztlahiyohuilizcahuitzin (Alva, *Confessionario mayor*, 61)
i-tlaço-mahuiz-tlaihiyohuiliz-cahui-tzin
3POS-estimado-admirable-sufrimiento-tiempo-HON
el estimado y admirable tiempo del sufrimiento (en aqueste sanctisimo tiempo de la Pasión, versión española)

Incorporación nominal

La incorporación nominal se refiere a un proceso morfosintáctico mediante el cual una raíz nominal se anexa a una raíz verbal. El producto es una forma verbal que constituye una unidad léxica. Independientemente de la polémica acerca de la incorporación como variante del proceso de composición o de si sólo debe considerarse incorporación nominal a mecanismos que muestren variación en la estructura argumental, para los efectos de este trabajo consideraremos como incorporación

[20] ABS-absolutivo, ABSTR-abstracto, HON-honorífico, NOM-nominalizador, Oindan- Objeto indefinido animado, Oindin-Objeto indefinido inanimado, PART- participio, pl-plural, POS-posesivo, sg-singular.

nominal a las formas que asocian una raíz nominal a una verbal y construyen neologismos en los textos de evangelización.

Las partes del cuerpo constituyen uno de los campos semánticos más susceptibles a ser incorporados por verbos, ya que se constituyen como argumentos de los mismos. Algunos ejemplos son:

63) Bautizo *necuātēquiliztli* *cuaātēquia* *cua(itl)* 'cabeza'
64) Confesión *neyōlcuītiliztli* *yōlcuītia* *yol* 'corazón'
65) Crucifixión *tema'māzōhualtiliztli mahmāzōhualtia* *ma'* mano'

La incorporación tampoco es un proceso privativo de los neologismos. En (66) se observa una estructura paralela que puede ser considerada como difrasismo. Está compuesta por la raíz *yol*- y 2 verbos semánticamente próximos.

66) *mitzyolcuepa*
mitzyolmalacacho in tlacatecolotl (Gaona, *Coloquios de la paz*, 4v)
el diablo te hace cambiar de idea, te lleva de un lado a otro.

Conclusiones

Entre 1536 y 1540, el primer grupo de estudiantes hablantes de náhuatl fue instruido en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Uno de los objetivos de este entrenamiento fue la formación de auxiliares en la traducción y elaboración de los textos de la evangelización. A partir de esta fecha se inicia lo que Dibble llamó 'la nahuatlización del cristianismo'. Desde los primeros textos católicos fue constante el esfuerzo por 'nativizar' dichos materiales con el fin de hacerlos más asequibles a la población indígena a través de la prédica.

La nahuatlización no puede ser entendida y estudiada sólo en términos de lo estilístico. Otros recursos lingüístico-discursivos, como la creación de un léxico nuevo, tuvieron un papel importante en esta tarea. Los neologismos elaborados a

partir de la traducción, la adaptación[21] o la creación presentan patrones morfológicos y sintácticos productivos. Para los autores de dicha producción implicó el conocimiento profundo del funcionamiento de las estructuras gramaticales del náhuatl, así como de sus mecanismos y posibilidades de significación.

Es todo el universo estilístico, lingüístico y discursivo lo que debe ser considerado como la nahuatlización del cristianismo; de esta manera se configura el náhuatl de evangelización como un registro particular.

Los textos de evangelización son fundamentales para obtener datos respecto al desarrollo y al cambio de la lengua náhuatl en los siglos posteriores al contacto.

BIBLIOGRAFÍA

ALVA, BARTOLOME DE, *Confessionario mayor y menor en lengua mexicana*, Norman: University of Oklahoma Press, 1999 [1634].

ANUNCIACIÓN JUAN DE, *Doctrina christiana muy cumplida*, México: Pedro Bali, 1575.

BAAYEN, HARALD Y ROCHELLE LIEBER, "Productivity and English Derivation: A Corpus-based Study", en *Linguistics*, 29, 1991, 801-843.

BURKHART, LOUISE, "The Solar christ in Nahuatl Doctrinal Texts of Early Colonial Mexico", en *Ethnohistory,* 35, 1988, 234-56.

_________________, *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral dialogue in Sixteenth Century Mexico*, Tucson: University of Arizona Press, 1989.

_________________, *Holy Wednesday: A Nahua Drama from Early Colonial Mexico*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996.

CAMPBELL, JOE, *A Morphological Dictionary of Classical Nahuatl. A Morpheme Index to the Vocabulario en Lengua Mexicana y Castellana of Fray Alonso de Molina*, Madison: The Hispanic Seminar of Medieval Studies, 1985.

[21] En este apartado nos referimos especialmente a los préstamos que también son un tipo de neologismos que están presentes en los textos de evangelización.

CAROCHI, HORACIO, *Arte de la lengua mexicana con la declaracion de los adverbios deella*, México: IIF, IIH, UNAM, 2001 [1645].

DIBBLE, CHARLES, "The nahuatlization of Christianity", en ed. de Munro S. Edmonson, *Sixteenth-Century Mexico*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 1974, 225-233.

DOCTRINA CHRISTIANA EN LENGUA ESPAÑOLA Y EN MEXICANO, México: Juan Pablos, 1548.

GDN GRAN DICCIONARIO NÁHUATL, UNAM, 2012. Consultado el 09 de febrero de 2016] [http://www.gdn.unam.mx]

GANTE, PEDRO DE, *Doctrina christiana en lengua mexicana*, México: Centro de Estudios Históricos Fray Bernardino de Sahagún/Jus, 1982 [1553].

GAONA, JUAN DE, *Coloquios de la paz y tranquilidad en lengua mexicana*, México: Pedro Ocharte, 1582.

JABLONSKI, PRZEMYSLAW, JAN VAN DER LANS Y CARIS HERMANS, "Metaphor Theories and religious language understanding", en *Metaphor and Symbol* 13(4), 1998, 287-292.

LAUNEY, MICHEL, *Catégories et opérations dans la grammaire Nahuatl*, Ph.D. Dissertation, University of Paris IV, Paris, 1986.

LEÓN, MARTIN DE, *Camino del Cielo en lengua mexicana,* México: Diego López Dávalos, 1611.

MIJANGOS, JUAN DE, *Espejo divino*, México: Diego López Dávalos, 1607.

MOLINA, ALONSO DE, *Vocabulario en lengua mexicana y castellana y mexicana y castellana*, México: Porrúa, 1977[1571].

____________________, *Doctrina Cristiana en lengua mexicana muy necessaria en la que se contienen todos los principales mysterios de nuestra sancta fee catholica*, México: casa de Pedro Ocharte, 1578.

MONTES DE OCA, MERCEDES, "Los difrasismos en la literatura de evangelización", ed. de Mariana Masera y Enrique Flores, *Ensayos sobre literaturas y culturas de la Nueva España*, México: IIFL, UNAM, 2009, 89-112.

______________________, *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII*, México: IIFL, UNAM, 2013.

______________________, "The impact of language contact in Nahuatl couplets", ed. de Karen Dakin, Natalie Operstein y Claudia Parodi, *Language Contact and*

Change in Mesoamerica and Beyond, Amsterdam: John Benjamins [en prensa].

OLMOS, ANDRÉS DE, *Tratado sobre los siete pecados mortales,* México: IIH, UNAM, 1996 [1551-1552].

PLAG, INGO, "Productivity", ed. de Keith Brown, *Encyclopedia of Language and Linguistics,* Amsterdam: Elsevier, 2006, 121–128.

SAHAGÚN, BERNARDINO DE, *Florentine Codex. General history of the Things of New Spain.* 13 vols., Santa Fe, New Mexico: The School of American Research and the University of Utah, 1976 [1577].

______________________, *Psalmodia christiana y sermonario en lengua mexicana*. México: Pedro Ocharte, 1583.

Este libro se terminó de editar

en la Ciudad de México en

el mes de diciembre de 2016